مسائلِ تصوّف

میکش اکبر آبادی

انجمن ترقی اردو ہند

فہرست

حرفِ آغاز (اشاعتِ سوم)

اِس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اردو زبان کی نشوونما اور ارتقا میں صوفیاے کرام کا اہم کردار رہا ہے۔ اِس موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر ہی بابابے اردو مولوی عبدالحق نے ایک اہم کتاب ''اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیاے کرام کا کام'' کے عنوان سے تحریر کی۔ اس کتاب کی لاتعداد اشاعتیں اس علمی کام کی مقبولیت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی سلسلے کی انجمن ترقی اردو (ہند) کی دوسری کتاب ''مسائلِ تصوف'' ہے جو مشہور و ممتاز صوفی شاعر میکشؔ اکبرآبادی کی تالیف ہے۔ تصوف کے موضوع پر میکشؔ اکبرآبادی کی پہلی کتاب ''نغمۂ اسلام'' ہے، یہ اُس وقت شائع ہوئی تھی جب اُن کی عمر محض بائیس (۲۲) برس تھی۔ اِس کتاب میں انھوں نے بڑے عالمانہ اور مدلّل انداز میں صوفیاے کرام کے نظامِ حیات میں سماع کا جواز پیش کیا ہے۔ یہ کتاب آج بھی اپنے موضوع پر غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ گویا میکشؔ اکبرآبادی مرحوم کو تصوف کے موضوع سے ایامِ جوانی سے ہی دل چسپی رہی ہے، اِن کے جدِّ اوّل حضرت سیّد مظفر علی شاہ بھی اپنے وقت کے مشہور عالمِ دین اور صوفی تھے جن کی ایک معرکہ آرا تصنیف ہے ''جواہرِ غیبی'' جو تصوف و سلوک کے تمام اہم مسائل اور اذکار پر مشتمل ہے اور جو شریعت اور طریقت دونوں کی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے اور جس کے حوالے تصوف کی مختلف کتابوں میں ملتے ہیں۔ تصوف ہی کی طرح شاعری بھی میکشؔ صاحب کو ورثے میں ملی تھی۔ اِن کے والد سیّد اصغر علی شاہ، چچا سیّد عبدالعلی شاہ اور جدِّ سوم سیّد امجد علی

شاہ یہ سب اردو اور فارسی کے شاعر تھے۔ غرض میکش صاحب کو تصوف اور شاعری دونوں ہی ورثے میں ملی تھی۔

''مسائلِ تصوف'' میں میکش اکبرآبادی نے تصوف کی اہم اصطلاحات اور نظریوں مثلاً ویدانت، صورتِ عالم، نجات (مکتی)، نجات کے لیے علم اور عمل، آواگون (تناسخ)، یوگ، بدھ مت کا سلوک، حقیقتِ عالم، وحدۃ الوجود، تنزلات، اعیانِ ثابتہ اور وحدۃ الشہود وغیرہ پر عالمانہ روشنی ڈالی ہے اور اُن سے ضروری واقفیت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کیوں کہ ان سے واقفیت کے بغیر خصوصاً ہماری متصوفانہ شاعری کے بہت سے گوشے وضاحت سے تشنہ رہ جاتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں مختلف ادوار کے بعض مشہور صوفی شاعروں کے کلام سے دو دو چار چار غزلیں بھی شامل کی گئی ہیں۔

میکش اکبرآبادی کی یہ کتاب تصوف کے موضوع پر ایک اہم کام ہے۔ یہ کتاب کچھ دنوں سے نایاب تھی، اس لیے، تصوف اور اس کے مسائل سے دل چسپی رکھنے والوں کے مطالبے پر اب اس کی اشاعتِ سوم عمل میں لائی جارہی ہے۔

اطہر فاروقی
(جنرل سکریٹری)

حرفِ آغاز

میکش اکبر آبادی کا پورا نام سید محمد علی شاہ تھا۔ انھوں نے صوفیانہ ماحول میں آنکھ کھولی۔ اُن کے جدِ سوم حضرت امجد علی شاہ اصغر اپنے زمانے کے ممتاز اور مشہور صوفی تھے۔ وہ اپنے خاندانی سلسلے کے علاوہ حضرت غوث الاعظم کے جانشین حضرت شاہ عبداللہ بغدادی قادری سے بھی ارادت رکھتے تھے اور ان سے بیعت تھے۔ حضرت امجد علی شاہ اصغر اور ان کے فرزند حضرت منوّر علی شاہ کے یہاں گیارہویں شریف کی محفلیں منعقد ہوتی تھیں۔ ان محفلوں کو اتنی مقبولیت حاصل تھی کہ بقول میکش اکبر آبادی مرحوم گیارہویں شریف کے دن ہائی کورٹ اور دوسرے سرکاری دفاتر تک بند رہتے تھے۔

میکش اکبر آبادی کے جدِ اول حضرت سید مظفر علی شاہ اپنے زمانے کے مانے ہوئے عالمِ دین اور صوفی تھے۔ اُن کی ایک تصنیف ہے۔ ''جواہر غیبی'' جسے شریعت اور طریقت دونوں کی مستند کتاب سمجھا جاتا ہے اور جس کے حوالے تصوّف کی مختلف کتابوں میں ملتے ہیں۔ حضرت مظفر علی شاہ حضرت شاہ نیاز بریلوی کے فرزند حضرت شاہ نظام الدین حسین سے بیعت تھے۔ میکش اکبر آبادی صاحب کے والد کا نام اصغر علی شاہ اصغر تھا۔ میکش صاحب ابھی کم سن ہی تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اصغر علی شاہ اصغر کا انتقال عین عالمِ جوانی میں ۱۹۰۳ء میں ہوا۔ میکش صاحب کی عمر اس وقت دو سال سے بھی کم تھی اور ان کے چھوٹے بھائی سید احمد علی شاہ صرف چار مہینے کے تھے۔ ان دونوں بھائیوں کی تعلیم و تربیت کی

ذمے داری اُن کی والدہ پر آگئی۔ ان کی والدہ بائیس (۲۲) سال کی ایک نا تجربہ کار خاتون تھیں۔ لیکن انھوں نے ہمت و حوصلے سے کام لے کر دونوں بچوں کو دینی اور دنیوی تعلیم سے آراستہ کیا۔

جیسا کہ بتایا جاچکا ہے کہ والد کے انتقال کے وقت میکش اکبر آبادی کی عمر دو سال سے بھی کم تھی۔ لیکن گھر میں صوفیانہ ماحول تھا۔ والد کے بہت سے مرید اور عقیدت مند اُن سے ملتے رہتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت کم عمر میں انھیں تصوف سے دل چسپی پیدا ہو گئی اور اسی کم عمری میں انھیں شاہ معین الدین نظامی بریلوی سے شرف بیعت حاصل ہوا۔ میکش صاحب نے اپنے مرشد سے تصوف کے مختلف رسالے پڑھے تھے۔ اور تصوف کے موضوع پر اُن کی تقریریں بھی سُنی تھیں یہی وجہ ہے کہ تصوف ان کا مسلک ہی نہیں تھا بلکہ علمِ تصوف پر اُن کی بہت گہری نظر تھی۔

تصوف کی طرح شاعری بھی میکش صاحب کو ورثے میں ملی تھی۔ اُن کے والد سید اصغر علی شاہ اصغر، چچا سید عبدالعلی شاہ بیدل اور جدِ سوم مولانا سید امجد علی شاہ یہ سب اردو اور فارسی کے شاعر تھے۔ میکش صاحب نے بہت کم عمری ہی میں شعر گوئی کا آغاز کر دیا تھا۔ اُنھوں نے اپنے بچپن کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ”میں اپنی شاعری اپنے چچازاد، پھوپھی زاد اور اپنے بھائی کے سامنے سناتا۔ ان میں سے بعض نے داد دی اور بعض نے مذاق اڑایا۔ پھر سب نے ایک انجمن بنائی۔ گھر کے بزرگوں سے چھپ کر مشاعرے ہوتے، اس میں گھر کے باہر کے نو عمر شریک ہوتے گئے اور اساتذہ تک اس انجمن کی شہرت پہنچی اور ساتھ ہی میرے اچھے شعر بھی ایک زبان سے دوسری زبان تک پہنچ گئے۔ یہاں تک کہ بعض رسائل میں بھی میری غزلیں چھپ گئیں۔“

میکش صاحب کی طبیعت کو شعر گوئی سے فطری لگاؤ تھا۔ اُنھوں نے شاعری اس وقت شروع کی جب انھیں لکھنا پڑھنا بھی نہیں آتا تھا۔

تصوف کے موضوع پر میکش مرحوم کی پہلی کتاب ”نغمہ اسلام“ ہے۔ یہ ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی۔ اس وقت ان کی عمر تقریباً بائیس (۲۲) سال تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑے عالمانہ اور مدلل انداز میں صوفیائے کرام میں سماع کا جواز پیش کیا ہے۔ یہ کتاب آج بھی اپنے

موضوع پر غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ ان کی دوسری تصنیفات کے نام ہیں:

نغمہ اور اسلام (جواز سماع) میکدہ، حرف تمنا، داستان شب (مجموعہ ہائے نظم و غزل)، توحید اور شرک، نقد اقبال، مسائل تصوف، اور فرزند غوث الاعظم اور متفرق رسالوں میں شائع شدہ مضامین کے علاوہ دو تین کتابیں مکمل و نامکمل غیر مطبوعہ

میکش مرحوم کی تین کتابوں، "حرف تمنا" "نقدِ اقبال" اور "مسائلِ تصوف" کو حکومتِ اتر پردیش نے انعامات سے نوازا۔ ۱۹۷۸ء میں اتر پردیش اردو اکیڈمی نے مرحوم کو ان کی مجموعی خدمات کے اعتراف میں انعام سے نوازا۔

"مسائل تصوف" علم تصوف پر بہت اہم کتاب ہے۔ عرصے سے یہ کتاب نایاب تھی اس لیے اب اس کا دوسرا اڈیشن شائع کیا جا رہا ہے۔

خلیق انجم

بِسمِ اللّٰہِ وَ بِصَلوٰۃ عَلٰے رَسُولہ وَاٰلِہ

عرضِ مُصنّف

کئی سال ہوگئے کہ ہمارے ملک کے مشہور ناقد اور شاعر پروفیسر آلِ احمد صاحب سرور نے اس تصنیف کے لیے مجھ سے فرمائش کی۔ اس فرمائش کی تعمیل آپ کے سامنے ہے۔ جو حضرات اس خدمت سے مطمئن ہوں گے ان کو تو سرور صاحب کا ممنون ہونا ہی چاہیے۔ لیکن میں خود بھی سرور صاحب کا احسان مند ہوں کہ موصوف کے سنجیدہ، شائستہ اور پُر خلوص اصرار میں اگر کوئی غیر معمولی کشش نہ ہوتی تو میری "بہانۂ بسیار" کی خو کبھی شکست نہ کھاتی۔

میں اس تصنیف کی مشغولیت میں کبھی ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم (صدر جمہوریۂ ہند) کو فراموش نہ کر سکا جنھوں نے سب سے پہلے مجھ سے تصوف پر ایک کتاب لکھنے کے لیے فرمایا تھا اور اس کا خاکہ اور مضامین بھی بتا دیے تھے مگر تصوف کی قدیم کتابوں تک میری دسترس نہ ہو سکی اور میں ان کے ارشاد کی تعمیل سے معذور رہا۔ مجھے اطمینان ہے کہ یہ تصنیف اُتنی جامعیت نہ رکھتے ہوئے بھی جزوی حیثیت سے اس سے کچھ نہ کچھ مُشابہ ضرور ہے۔ اس لیے میں مرحوم کی روح سے سُرخرو نہیں تو زیادہ شرمندہ بھی نہیں ہوں۔

تصوف پر یہ کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ تصوف کے اہم نظریوں اور اصطلاحات سے ضروری واقفیت بہم پہنچ جائے جو خاص کر بہت عرصے تک اردو شاعری کا جزو بنے رہے ہیں اور ان سے واقفیت حاصل کیے بغیر بہت سے اشعار وضاحت سے تشنہ رہ جاتے ہیں۔ بعض اصطلاحات ایسی بھی آگئی ہیں جو عموماً اردو شاعری میں مستعمل نہیں ہیں لیکن کسی نہ کسی منزل پر ان سے واقفیت بھی مفید ہے۔

آخر میں نمونے کے بہ طور مختلف ادوار کے بعض مخصوص اور مشہور صوفی شاعروں کے کلام میں سے دو دو چار چار غزلیں شامل کرلی گئی ہیں اور ابتدا میں اُن کے صوفیانہ نظریات کی

مختصراً نشاندہی کردی گئی ہے۔ تصوف کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ بعض مسائل اور اصول پر قدرے تفصیل سے لکھا جائے اس لیے کہیں کہیں اختصار قائم نہیں رہ سکا ہے۔ امید ہے کی تصوف سے ضروری واقفیت حاصل کرنے کے لیے یہ کتاب مفید ثابت ہوگی۔ ان کتابوں کی فہرست کا ذکر کچھ ضروری معلوم نہ ہوا جن کے حوالے دیے گئے ہیں۔ انھیں فٹ نوٹ سے معلوم کیا جاسکتا ہے البتہ جس کتاب میں سب سے زیادہ اقتباس کیا گیا ہے اس کا فٹ نوٹ میں بھی حوالہ نہیں دیا گیا یہ اہم فرد گذاشت ہے لیکن از سرِ نو اب یہ کام مشکل ہے۔ وہ کتاب تصوف کی مشہور و متداول تصنیف ''جواہرِ غیبی'' ہے۔ اصطلاحات عموماً اسی سے لیے گئے ہیں[1]

میکش اکبر آبادی

۲/۸/۱۹۷۱ء

---

[1] بڑے سائز پر نو سو صفحے کی یہ کتاب تصوف کے ایک پورے کتب خانہ کا حاصل ہے جس کے مؤلف میرے جدِ محترم حضرت سید مظفر علی شاہ صاحب اللّٰہی اور جامع و مرتب ان کے ایک مرید خصوصی مولانا ابو الحسن فرید آبادی ہیں۔ اس کے کئی ایڈیشن مطبع نول کشور سے شائع ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب تصوف و سلوک کے تمام مسائل اذکار، اوراد، اعمال اور تذکرہ وغیرہ ضروری اور اہم مسائل پر مشتمل ہے۔

اردو کے صوفی شاعر

اردو شاعری خصوصاً غزل میں فارسی غزل کے اثر سے تصوف کے بہت سے نظریے اور اصطلاحات شامل ہوگئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ فارسی غزل میں تصوف کے اثرات کیوں آئے۔ اس کا سبب تو ان تاریخی عوامل کی تلاش اور مطالعے سے معلوم ہوگا جن کی وجہ سے اسلام میں اور پھر ایران میں تصوف کی تحریک کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک سبب یہ بھی ہے کہ تصوف رسم پرستی، ظاہر بینی اور دین کے دعوے داروں اور ان کے زیر اثر حکومتوں کے استبداد و استحصال کے خلاف ایک باغیانہ تحریک ہے۔ اسی لیے ہر زمانے میں اسے عوام کی حمایت حاصل رہی ہے۔ بہر حال ایرانی شعراء تصوف سے متاثر تھے یہاں تک کہ ان میں بعض کا شمار بڑے برگزیدہ صوفیوں میں ہوتا ہے جیسے عطار، رومی نظامی، سنائی ،جامی، عراقی، سعدی اور حافظ وغیرہ۔ ایرانی شعراء کی طرح اردو کے شاعروں میں بھی ایک قابلِ لحاظ حصہ صاحب سلسلہ و خانقاہ صوفیوں کا ہے اس لیے فارسی غزل کی طرح اردو غزل بھی بہ واسطہ اور بے واسطہ تصوف سے متاثر رہی ہے۔

اس وقت اردو کے صوفی شعراء کے حالات لکھنا اور ان کے کلام پر تبصرہ کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تصوف سے متعلق ان الفاظ و اصطلاحات کی تشریح کرنا مقصود ہے جو مشہور ہیں اور جو اردو شعراء کے کلام میں بھی آئے ہیں۔ جن شعراء کے کلام کے نمونے دیے جارہے ہیں وہ نمونہ ہی سمجھنا چاہیے۔ ان شعراء میں کئی قسم کے شاعر ہیں۔

وہ شاعر جو اپنے مسلک، حال اور مقام کے اعتبار سے صوفی تھے اور شاعری میں بھی انھوں نے تصوف کے مسائل بیان کیے جیسے حضرت شاہ نیاز بریلویؒ، حضرت شاہ تراب علی قلندرؒ، حضرت اصغر اکبر آبادی، حضرت خواجہ میر دردؒ، مرزا مظہر جانِ جاناں وغیرہ۔

وہ شاعر جو مسلک، حال اور مقام کے اعتبار سے صوفی تھے مگر ان کی شاعری پر صوفیانہ شاعری کا اطلاق نہیں ہوتا جیسے حضرت شاہ بیدار اور جزوی طور سے خواجہ میر دردؒ وغیرہ۔

وہ شاعر جو خواہ حال اور مقام کے اعتبار سے صوفی نہ ہوں مگر ان کے شاعری میں صوفیانہ مضامین پائے جاتے ہیں جیسے مرزا غالب اور علامہ اقبال۔

ان میں بعض شاعر وہ ہیں جنھوں نے غزلیہ شاعری کے علاوہ صرف مسائل ہی کے بیان کو اپنا موضوع قرار دیا جیسے شاہ رکن الدین عشق، اور حضرت جی غمگین گوالیاریؒ۔

ان شاعروں میں اکثر حضرات وحدۃ الوجود کے قائل ہیں جیسے میر، غالب اور حضرت شاہ نیازؒ، شاہ تراب علی قلندر وغیرہ۔ سوائے چند شعرا کے جو وحدۃ الشہود کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جیسے مرزا مظہرؒ، خواجہ میر درد۔

اس موضوع کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت ہے خصوصاً اس لیے کہ مذکورہ بالا شعراء میں سے بعض نے اپنے مسلک میں رَوش عام سے بچنے یا مشہور نظریوں سے علیحدہ نظریات قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسے حضرت مجدد صاحب نے نظریۂ وجود سے اعراض کر کے نظریۂ شہود ایجاد کیا۔ اسی طرح ان کے ہی سلسلے کے ایک بزرگ حضرت خواجہ میر درد دہلوی نے اپنا نظریہ فقر الٰہی محمدی کے نام سے قائم کیا۔ اسی طرح مرزا غالب نے بعض مسائل میں اپنی الگ رائے قائم کی اور علامہ اقبال نے خودی کو اپنے سارے فلسفے اور شاعری کا حاصل قرار دیا۔

صرف اشعار سے کسی شاعر کے مسلک کی وضاحت اور نظریوں کا فرق محسوس کرنا مشکل ہے۔ ان شعرا میں بعض صاحبِ تصنیف ہیں اس لیے اشعار پر ہمیں ان کی تصانیف کو مقدم رکھنا چاہیے۔ حضرت شاہ نیاز بریلوی کی شمس العین حضرت جی غمگین کی رباعیات اور ان کی شرح، خواجہ میر درد کی علم الکتاب، مرزا مظہر کے مکاتیب، مقاماتِ مظہری، مرزا غالب کے مکتوبات اور علامہ اقبال کے نثری مضامین سے کسی طرح قطع نظر کرنا جائز نہیں۔ ان میں اکثریت ان شعرا کی ہے۔ جو صوفیائے اہلِ نور کہلاتے ہیں یعنی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ خواہ وہ ابن عربی کے فلسفیانہ الفاظ اور صطلاحات کو اہمیت دیتے ہوں یا صاف و سادہ قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہوں۔ جیسے ابن عربی سے پہلے کے صوفی اپنی تصانیف میں استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حضرت خواجہ میر درد حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں مجددیہ سلسلے کے بزرگ ہیں اور وحدۃ وجود کو پوری طرح تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے حضرت مرزا

مظہر اس کوشش میں رہے کہ دونوں نظریوں میں سے کسی کو غلط نہ کہا جائے ان کے خیال میں یہ لفظی نزاع ہے۔ چناں چہ انھوں نے فرمایا:

"مجدد صاحب کا توحید وجودی سے انکار علمائے ظاہر کے انکار کی طرح نہیں ہے بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں، صرف اتنا ہے کہ مقصود کو اس سے بالا سمجھتے ہیں۔"

(مکتوب ۵۔ مقامات مظہری)

"وجود اور ذات درحقیقت دونوں ایک ہی ہیں۔ یہ نزاع لفظی ہے مجدد صاحب نے وجود کا اطلاق محض احتیاط کے سبب سے نہیں کیا کیوں کہ شرع میں یہ لفظ اس محل پر استعمال نہیں ہوا ہے۔"

(مکتوب ۶۔ مقامات مظہری)

خواجہ میر دردؒ

البتہ خواجہ میر درد نے وحدت وجود کو تقریر بے ادبانہ اور بیانِ مستانہ کہا ہے جس سے جاہل عوام کو نقصان پہنچتا ہے۔ وحدۃ الشہود ان کے لفظوں میں کثرت شوق کی ایک حالت اور جذبے کا غلبہ ہے۔ لیکن علم الٰہی محمدی جو ان کو الہام کے ذریعے معلوم ہوا ہے۔ کلام اللہ اور احادیث کی رو سے اور ساتھ ہی کشف سے صحیح ہے اور سب سے زیادہ مفید ہے۔

(علم الکتاب ص ۷)

خواجہ میر درد کے خیال میں "یہ علم جدید ہے جس کا نام علم الٰہی ہے"

(علم الکتاب ص ۷)

اس کے باوجود خواجہ صاحب کے خیال میں۔

"اکملین کے نزدیک وحدۃ وجود اور وحدۃ شہود کا حاصل ایک ہی ہے اور وہ ماسوی اللہ سے دل کا چھٹکارا حاصل کرنا ہے اور تمام خطروں

اور تعلقات سے خالی ہونا اور تمام کائنات سے جو کہ غیر ہے منقطع ہو جانا ہے"۔

(علم لکتاب ص ۲۱)

خواجہ میردرد وحدۃ الشہود کے بانی حضرت شیخ مجدد الف ثانی کے سلسلے کے صاحبِ خانقاہ بزرگ ہیں، ان کا زمانہ وہ ہے جب شاہ ولی اللہ اور ان کے متبعین کی جانب سے وحدۃ الوجود کی صحت پر اصرار کیا جارہا تھا اور ان کے مخالفین وحدۃ الشہود کی طرف سے مدافعت کر رہے تھے اور بعض حضرات اس کوشش میں تھے کہ دونوں نظریوں میں مطابقت پیدا کی جائے[1]۔ خواجہ میر درد نے یہ تحریک کی کہ اسلام یا تصوف کے دور اوّل کی طرف رجوع کیا جائے جب کہ یہ مباحث اور یہ اصطلاحات رائج نہیں ہوئی تھیں۔ ان اصطلاحات کو حضرت مجدد صاحب خود بھی تبدیل نہ کر سکے تھے۔ خواجہ صاحب نے مجدد صاحب کی طرح یہ دعویٰ کیا کہ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں یہ ایک نیا علم ہے جو فیضان رسول صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سبب سے خدا کی طرف سے مجھ پر منکشف ہوا ہے[2]۔ چوں کہ یہ ساری بحث ایک لفظ وجود کے گرد گھومتی ہے اس لیے خواجہ صاحب نے اس لفظ کو بدل کر اس کے بجائے نور کا لفظ استعمال کیا[3]۔ لیکن خواجہ صاحب بہ ظاہر اس کوشش میں کامیاب نہ ہوئے اور وہ منطق کی فرسودہ اصطلاحات اور وجود و شہود اور اعیان کے مباحث سے بے تعلق نہ رہ سکے نہ اصطلاحات کا بدل تلاش کر سکے۔ علم الکتاب کے چند مباحث کے عنوان اس کے شاہد ہیں۔ مثلاً بیان وجود اعیان ص ۱۳۔ بیان حقیقت ذات الوجود بشرط الشی و بشرط لاشی ص ۱۸ بیان ہویت و ماہیت ص ۱۳، وجود معنی واحد است ص ۱۲ وغیرہ وغیرہ۔ یہاں یہ عرض کرنا بے محل نہ ہو گا کہ صوفیہ اہل نور (شیخ اکبر اور ان کے متبعین) نے اللہ نور السموٰۃ والارض (قرآن) کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ نور بمعنی ظہور اور ظہور بمعنی وجود۔ اللہ زمین اور آسمان کا نور ہے یعنی اللہ زمین اور آسمان کا وجود (حقیقت) ہے۔

---

[1] تفصیل آئندہ صفحات میں ملاحظہ ہو۔

[2]، [3] علم الکتاب ص ۱۳

چوں پردۂ شب یار مصور بخیال است

ایں کار گہ وہم زپیدائی اشیا

اندیشہ دو صد گل کدہ گل بردہ بہ دامن

اما ہمہ از نقش و نگارِ پرِ عنقا

ان کا خیال ہے کہ

"وجود ایک ہے اور خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ بھی خدا کے سوا ہے اور جسے ہم موجود سمجھ رہے ہیں۔ یہ سب معدوم ہے جو کبھی موجود نہیں ہوا۔"

(ترجمہ مکتوب مرزا غالب بنام حضرت جی "غمگین")

وہ اس تمام موجوداتِ خارجی کو اعیانِ ثابتہ مانتے ہیں اور اعیانِ خارجہ اور اعیانِ ثابتہ کا فرق تسلیم نہیں کرتے۔

"پیدا ہونے سے موت تک سب اس شخص کی عینِ ثابتہ تھی جو وجودِ مطلق میں قائم اور ثابت ہے نہ وہ ظاہر ہوئی اور نہ معدوم نہ کبھی ظاہر ہوگی نہ پوشیدہ...... یہ آسمان نہیں ہے آسمان کی عین ثابتہ ہے...... آفتاب نہیں آفتاب کی عین ثابتہ ہے...... چوں کہ ذات واجب تعالےٰ تغیر اور انتقال سے پاک ہے اس لیے اعیان ثابتہ بھی نمود وہمی کے ساتھ موجود نہیں ہوتی اور اسی طرح زوال کو قبول نہیں کرتی۔ خلاصہ یہ کہ اعیانِ ثابتہ کے موجود نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تغیر نہیں ہوتا اور وہ خدا کی ذات سے علیحدہ نہیں ہوتیں اور خود اپنے اوپر تجلی کرتی ہیں۔

(ترجمہ مکتوب غالب" بنام غمگین")

اب جب آپ اعیانِ ثابتہ اور تنزلات کا بیان ملاحظہ فرمائیں گے تو اندازہ ہوگا کہ مرزا غالب صوفیوں کے چھ تنزلات میں سے صرف تین تنزلات کے اور اعیانِ ثابتہ کے قائل ہیں لیکن اعیانِ خارجہ کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت ابن عربی کے اس قول کہ "اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی" بعض دوسرے منکرین کی طرح مرزا غالب کو بھی یہ خیال ہوا کہ ابن عربی وجود خارجی کے قائل نہیں ہیں حالاں کہ محققین نے اس جملے کا مطلب شیخ اکبر

مرزا غالب

بعض مضامین اور اصطلاحات ایسی ہیں جن کو مختلف نقطہ نظر رکھنے والے شعرا بے تکلف اپنے اشعار میں بیان کرتے آئے ہیں مثلاً ہستی باطل، ترک خودی، فنا، ماسوا، وہم باطل وغیرہ ایسے کتنے ہی لفظ ہیں جن کو وہ بزرگ بھی اپنے اشعار میں لاتے ہیں جو اس عالم کو مظہر حق اور عینِ حق سمجھتے ہیں اور وہ بھی اس عالم کو وہم باطل اور اعتباری سمجھتے ہیں۔ اور وہ بھی کچھ بھی نہیں سمجھتے اور ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' کے قائل ہیں۔ مرزا غالب کا شمار ان لوگوں میں ہے جو شدت سے وحدۃ الوجود کے قائل ہیں ابن عربی کے معتقد ہیں اور ان کے اقوال اپنے مسلک کی سند میں لاتے ہیں۔ مگر کہیں تو وہ اس عالم کو عین حق سمجھتے ہیں اور اس طرح کے شعر کہتے ہیں:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خودبیں

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن

ہم کو تقلیدِ تنک ظرفی منصور نہیں

یا جب وہ فرماتے ہیں:

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ابن عربی کے نظریۂ تجددِ[1] امثال کی ترجمانی کررہے ہیں، یعنی اس کے قائل ہیں کہ عالم ہر آن فیضان وجود حاصل کررہا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

---

[1] یونانی فلسفی بھی تجددِ امثال کے قائل تھے مگر وہ صرف اعراض میں تجددِ امثال مانتے تھے لیکن حضرت ابن عربی جواہر میں بھی تجددِ امثال کے قائل ہیں۔

ابن عربی کی دوسری تشریحات کی روشنی میں یہ بیان کیا ہے کہ اعیان ثابتہ جو خدا کے علم تفصیلی کا نام ہے اس عالم کے خارج میں موجود ہونے کے باوجود خدا کے علم میں علیٰ حالہٖ قائم ہیں اور علم سے خارج میں موجود نہیں ہوئیں بلکہ اس علم (اعیان ثابتہ) کے مطابق یہ عالم خارج میں موجود ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اشعار میں تضاد نظر آتا ہے یعنی وہ اس عالم کو کہیں عین حق سمجھتے ہیں اور کہیں اصنامِ خیالی:

جز نام نہیں صورت عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستی اشیا مرے آگے

اور کہیں وہ یہ فیصلہ نہیں کرسکتے کہ یہ عالم عین حق ہے یا وہم باطل تو وہ اپنی ذہنی کیفیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

غالباً یہی وجوہ تھے کہ وہ شغل بیرنگی کے حامل تھے اور اس سے بڑا کوئی مقام نہیں سمجھتے[1] تھے۔ جیسا کہ ویدانتی نقطہ نظر رکھنے والے صوفیوں اور شاعروں کا عقیدہ ہے۔ یہ حضرات چوں کہ ہستی کو شر سمجھتے ہیں اس لیے اس سے نجات کو ضروری سمجھتے ہیں خواہ وہ کسی ذریعے سے بھی حاصل ہو:

مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو
اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے
(غالبؔ)

---

[1] مکتوب غالبؔ بنام حضرت جی غمگینؒ۔

لیکن صوفیہ وجودیہ محض نیستی اور محض بے خودی کو اچھا نہیں سمجھتے جب تک اس کا سلسلہ حقیقت الحقائق سے قائم نہ ہو:

رزق از حق جو ، مجو از زید و عمر
مستی از حق جو، مجو از بنگ و خمر
(رومی)

نیستی باید کہ اواز حق شود
تاکہ بیند اندر و حسنِ احد
(رومیؔ)

علاّمہ اقبال

آج کل عام رجحان یہ ہے کہ ویدوں اور قرآن کو بھی سائنس اور فلسفے کے آئے دن بدلتے رہنے والے نظریوں سے مطابق کیا جائے تو علامہ اقبال کے کلام کی اگر اس نقطہ نظر سے شرح کی جائے تو تعجب کی بات نہیں ہے لیکن اگر علامہ کو صوفی شعراء کی صف میں کھڑا کر دیا جائے تو یقیناً بہت سے حضرات چیں بہ جبیں ہوں گے مگر اس کا کیا علاج ہے کہ علامہ کو خود اقرار ہے کہ اسلامی تصوف نے خودی کے لیے نئے باب کھولے ہیں[1] اور اسرار کا فلسفہ اسلامی حکماء اور صوفیا سے ماخوذ[2] ہے البتہ ان کو یہ شکایت تصوف سے ہے کہ اس کے مخصوص اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں، ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں[3]۔ اور ان مخصوص اصطلاحات کے مقابلے میں اقبال نے چند اصطلاحات میں ترمیم کی مثلاً بقا باللہ کے مقام کے لیے خودی کا لفظ استعمال کیا انسانِ کامل کے لیے مرد مومن کی اصطلاح ایجاد کی اور صوفیوں کے نظریہ وحدۃ الوجود اور تنزلات کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا۔

---

[1] خطبات اقبال۔

[2] فلسفہ سخت کوشی۔

[3] خدا کا تصور اور عبادت کے معنی۔

"یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصوّر کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے خدائی قوت کا ہر ذرہ چاہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو ایک انا ہے۔ لیکن اس انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کے ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن انائے مطلق کو انسانی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب بتاتا ہے[1]۔"

آپ اس عبارت کے ساتھ جب تنزلات اور انسان کامل کا بیان ملاحظہ فرمائیں گے تو اندازہ ہوگا کہ صرف اندازِ بیان اور الفاظ کا فرق ہے، لیکن یہ فرق بھی علامہ کی ان تحریروں میں ملتا ہے جو انھوں نے مغرب سے متاثر ذہنوں کے لیے لکھی ہیں، ورنہ وہ واضح طور سے ان نظریوں کا اسی قدیم انداز میں بیان کرتے ہیں جو ہمیشہ سے رائج تھا۔ مثلاً وحدۃ الوجود کا عقیدہ علامہ نے اس طرح بیان کیا ہے:

تو اے ناداں دل آگاہ دریاب
بہ خود مثل نیا گاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
زلا موجود الا اللہ دریاب

(ارمغانِ حجاز)

"مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔"

(خطبۂ صدارت مسلم لیگ)

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست

---

[1] خطباتِ اقبال۔

گفت عالم؟ گفتم او خود رو بروست

(جاوید نامہ)

وحدۃ الوجود تو ایک اصولی مسئلہ ہے لیکن علامہ کے یہاں صوفیوں کے اذکار اشغال بھی صراحت سے ملتے ہیں۔ مثلاً:

شغلِ بیرنگی: منور شو ز نورِ من رائی

مژہ برہم مزن تو خود نمائی

(گلشن راز جدید)

نفی اثبات: لا مقام ضرب ہائے پے بہ پے

ایں غوِ رعداست نے آوازِ نے

ضرب اوہر بود راسازِ نبود

تابروں آئی ز گردابِ وجود

(پس چہ باید کرد)

محوالجہات: کمالِ زندگی دیدارِ ذات است

طریقش رستن ازبندِ جہات است

(گلشن راز جدید)

بقاکے لیے فنا ضروری ہے اور خلوت اور ترکِ خودی لازمی ہے:

اند کے اندر حرائے دلنشیں ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

محکم از حق شو سوئے خود گام زن

لات و عزائے ہوس را سر شکن

(زبورِ عجم)

دل میں تصورِ اسم ذات:

نویس اللہ برلوحِ دلِ من
کہ تا خود راہم اورا فاش بینم

عشق کی اہمیت اور علم پر اس کی فضیلت:

بندۂ تخمین و ظن کرمِ کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب

(ضرب کلیم)

اندروں بینی: بخود گم بہر تحقیقِ خودی شو!
انا الحق گوئے وصدیق خودی شو

یہ چند شعر نمونے کے بطور لکھے گئے ہیں۔ ورنہ اقبال کے کلام کا اہم حصہ صوفیوں کے نظریات پر مشتمل ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کو کوئی فقیر اور درویش تسلیم کرے یا نہ کرے وہ خود اپنی درویشی کے بھی قائل ہیں، فقیری کے بھی اور ساتھ ہی دانائے راز ہونے کے بھی:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

~~~~~~~~~~~~~~~~

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

~~~~~~~~~~~~~~~~

بہت سے موضوع ایسے ہیں جو مجاز و حقیقت دونوں میں مشترک ہیں مثلاً ہجر و وصال، کیف و بے خودی، تجلّی و حجاب وغیرہ اس کے علاوہ کچھ الفاظ ایسے ہیں جو مجاز کے ساتھ مخصوص ہیں

مگر صوفیوں نے اس سے مخصوص معنی مراد لیے ہیں اور ان کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ مثلاً زلف و رخ، غمزہ و عشوہ، جام و بادہ اور کچھ مضامین ایسے ہیں جو تصوف کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً غیب و شہود، حق و باطل، حادث و قدیم یہ عموماً صوفی شعراء ہی کے یہاں نظر آتے ہیں۔ مجازی شاعری میں ان الفاظ کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔

صوفیوں کے بہت سے اقوال ہیں جن کو شاعروں نے نظم کیا ہے۔ کہیں بغیر کسی حسن کے اور کہیں بہت سلیقے اور خوبی کے ساتھ۔ قیاس یہ ہے کہ بعض حضرات نے براہِ راست صوفیوں کے اشعار سے ان خیالات کو اخذ کیا ہوگا اور بعد میں دوسروں نے ان کے اشعار سے استفادہ کیا ہوگا۔ نامناسب نہ ہوگا اگر چند مشہور اقوال اور ان کے مطابق اشعار نقل کر دیے جائیں بطور مشتے نمونہ از خروارے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا قول ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اور ہمارے حواس اس کا درک کرتے ہیں وہ حق ہی ہے لیکن ہم اسے مخلوق سمجھ لیتے ہیں۔ شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔
"الحق محسوسٌ و الخلق معقولٌ"۔

علامہ اقبال نے کہا ہے:

به بزم، تجلی هاست بنگر
جهان ناپید و او پیداست بنگر

یہی بات فانی نے بہت اچھے انداز میں کہی ہے:

یہ جستجو ہے کہ ہے عالمِ مجاز کہاں
تلاشِ چشمِ حقیقت نگر نہیں ہے مجھے

اصغر گونڈوی نے اس قول کا تقریباً لفظی ترجمہ کر دیا ہے۔

آنکھ ہو جب محو حیرت تو نمایاں ہے وہی
فکر ہو جب کار فرما تو وہی مستور ہے

مشہور قول ہے۔ خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا اور اب بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

فانؔی:

عالم جز اعتبارِ نہان و عیاں نہ تھا
یعنی کہ تو عیاں نہ ہوا اور نہاں نہ تھا

اصغؔر گونڈوی:

معنیٔ آدم کجا و صورتِ آدم کجا؟
یہ نہاں خانے میں تھا اب تک نہاں خانے میں ہے

صوفیوں نے کہا ہے کہ خدا کی تجلّی میں تکرار نہیں ہے اور ہر آن وہ ایک نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ یہ کبھی ختم نہ ہونے والی خواہشِ ظہور ہے۔

غالؔب:

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

اصغؔر گونڈوی:

فطرت سنا رہی ہے ازل سے اسی طرح
لیکن ہنوز ختم مری داستاں نہیں

شیخ ابومدین مغربؔی کا شعر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ باطل کا بھی انکار نہ کرو کیوں کہ وہ بھی حق کا ہی ظہور ہے۔

میؔر نے کہا ہے: جاننا باطل کسی کو یہ قصورِ فہم ہے!
حق اگر سمجھے تو سب کچھ حق ہے یاں باطل ہے کیا

فانؔی: اک حق کے سوا کوئی ہستی ہی نہ تھی یارب
یوں میرے سر آنکھوں پر تمئیز حق و باطل

ایک غلط فہمی

اس سلسلے میں اردو شاعروں کی ایک غلط فہمی کا ذکر ضروری ہے۔ قرآن کی مشہور آیت ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ”ہم بندے سے اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں“ اس کے معنی بالکل ظاہر ہیں کہ خدا بندے سے اتنا قریب ہے کہ خود بندے کی شہ رگ بھی اتنی قریب نہیں ہے۔ لیکن عموماً شعراء نے یہ سمجھ لیا کہ خدا رگِ جاں کے پاس ہے۔ رگِ جاں سے زیادہ قریب اور رگِ جاں کے قریب کے فرق کو نظر انداز کر دیا گیا۔ عام شعراء کا ذکر ہی کیا اصغر گونڈوی جیسے شاعر بھی یہی کہتے ہیں۔

خستگی نے کر دیا اس کو رگِ جاں کے قریب
جستجو ظالم کہے جاتی ہے منزل دور ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~

تصوّف

۱۔ ویدانت

۲۔ نجات کے لیے علم اور عمل

۳۔ یوگ

۴۔ بدھ مت کا سلوک

۵۔ نجات کے لیے مراقبے

۶۔ تصوفِ اسلام

۷۔ حقیقتِ عالم

۸۔ وحدۃ الوجود کی ابتدا

۹۔ وحدۃ الوجود

۱۰۔ تنزلات

۱۱۔ اعیانِ ثابتہ

۱۲۔ وحدۃ الشہود

۱۳۔ صوفیوں کا سلوک

۱۴۔ صوفیوں کی انسان دوستی

۱۵۔ منصورؒ

ویدانت

ہم کون ہیں، کائنات کیا ہے۔ تخلیق کا مقصد کیا ہے۔ اس زندگی کے سفر کی انتہا کیا ہے نجات اور اس کے حاصل کرنے کے ذریعے کیا ہیں۔ یہ اور اس قسم کے کئی اہم سوال ہیں جن کو فلسفی دلیلوں سے حل کرنا چاہتے ہیں، مقلدین اپنے رہبروں کے اقوال سے اور عارف اپنے کشف و شہود اور وجدان سے۔ فلسفہ حقیقت کی جستجو ہے۔ مگر تصوف میں حقیقت متعین ہے۔ اس کا نصب العین حقیقت کا مشاہدہ ہے۔ اگر ذرائع کا اختلاف نہ ہو تو تصوف فلسفے سے زیادہ سائنس سے قریب ہے یعنی نظریہ اور عمل دونوں کا مرکب۔

اس روحانی جدو جہد کی بنیاد عموماً مذہبی اصولوں پر ہے جو اس سے مقدم ہیں اور جن کی تعلیم مختلف زمانوں میں خدا کے کچھ مخصوص بندے دیتے رہے ہیں۔ انھوں نے خیر و شر کو متعین کیا۔ شر سے بچنے کی اور خیر کو حاصل کرنے کی تعلیم دی۔ اعمال کے نتائج سے خبر دار کیا۔ جزا و سزا کے وعدے وعید کیے اور ایک برتر قوت کا تصور دیا۔ جس کے سامنے انسان جواب دہ ہے اور جو تمام کائنات کا سر چشمہ یا خالق ہے۔ اور اس سب کا نام مذہب ہے اور اس برتر قوت کی دریافت کا نام تصوف۔ انسانی فطرت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ ایک مقام پر قانع نہیں رہ سکتی اس کی آرزوئیں بڑھتی رہتی ہیں۔ نئے راستے اور نئی منزلیں متعین کرتی رہتی ہیں۔ اس نے پیدل چلنے پر قناعت نہیں کی، اس نے بیل، گھوڑے، ہاتھی اور موٹر کی سواری پر بس نہیں کیا۔ وہ ہوائی جہاز کی ایجاد سے بھی مطمئن نہیں ہوا اور اب راکٹ کی دنیا میں قدم بڑھائے چلا جا رہا ہے۔

کسی قوم کا روحانی سفر، اس کا مقصد اور بنیاد ان روایات کے سہارے ہی متعین کیا جاتا ہے جو اس کے ہادی اور رہبر متعین کر چکے ہیں اس لیے ہر قوم کی روحانیت اور روحانی تصورات کچھ امتیاز اور خصوصیات اپنے اندر رکھتے ہیں لہذا یہ ضروری ہے کہ ہر مکتبہ فکر کی روحانی خصوصیات اور اس کے تصوف کے امتیازی خدو خال علیحدہ علیحدہ اختصار کے ساتھ بیان

کردیے جائیں۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہمارا ادب جس عہد میں تعمیر ہو رہا تھا اس زمانے میں ان میں اکثر نظریات آپس میں اس طرح خلط ملط ہو گئے تھے کہ ان میں امتیاز آسان نہ تھا اور عام شعرا ان اختلافات اور امتیازات سے کماحقہ واقف نہ تھے یا واقف ہونے کی ضرورت نہ سمجھتے تھے لیکن اب بہ حیثیت طالب علم کے ہمارے لیے یہ معلوم کرنا مفید ہوگا کہ ہمارے ادب میں کتنی مختلف قوموں کے صوفیانہ نظریات مل گئے ہیں۔ اور کتنے خالص شکل میں موجود ہیں اور یہ کہ کتنے صوفی اور شاعر ان نظریات کو محقق کی حیثیت سے قبول کر چکے تھے اور کتنے محض تقلید کی رو سے یا تصوف برائے شعر گفتن خوب است کی ضرورت کے پیش نظر ان کو اپنے شعر و ادب کی زینت بنائے ہوئے تھے۔

نوعِ انسان کے اس دور سے قطع نظر کر لیجیے جب وہ بلوغ کو نہیں پہنچی تھی بلکہ اس زمانے کا تصور کیجیے جب اس کی ہدایت کے مرکز متعین ہو گئے تھے اور اس میں دانشور، حکیم، یا پیغمبر اور اوتار ظاہر ہونے شروع ہو گئے تھے اور انھوں نے عوام کو تعلیم دینا شروع کر دیا تھا۔ انسان ان تعلیمات کے فائدوں اور نتیجوں سے آگاہ ہو گیا تھا اور ظاہری یا مادی فائدوں کے ساتھ اس کے ضمیر میں ایک قسم کی صلاحیت اور پاکیزگی اور ذہن میں ایک روشنی اور تسکین محسوس ہونے لگی تھی پھر یہ تصور کیجیے کہ کبھی اس نے ان مادی فائدوں اور ذہنی سکون میں تضاد محسوس کیا ہوگا یا مادی فائدوں کے باوجود ذہنی سکون سے محروم رہا ہوگا تو اس وقت انسان دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہوں گے۔ بعض وہ ہوں گے جو مادی فوائد اور محاصل ہی کو زندگی کا حاصل سمجھتے ہوں اور بعض وہ ہوں گے جنھوں نے ذہنی سکون اور مسرت کو ہی اعلیٰ ترین مقصد سمجھا ہوگا اس طرح دونوں گروہوں نے اپنے اپنے راستے علیحدہ علیحدہ متعین کر لیے ہوں گے۔ روحانی زندگی کا تصور، اس کی تلاش اور حاصل کرنے کی خواہش انسان میں کب پیدا ہوئی یہ متعین کرنا مشکل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کو اس منزل تک پہنچنے میں نہ جانے کتنی تہذیبوں، کتنے تمدنوں اور کتنے علوم اور مذاہب سے گزرنا پڑا ہوگا۔

ابھی یہ بات بھی یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ موجودہ اقوام میں کس کی تہذیب سب سے قدیم ہے۔ لیکن یہ مسلّم ہے کہ ہندو تہذیب دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں سے ایک ہے۔

ہندو قدیم ادب کے مطالعے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک قوم کس طرح اپنا ذہنی سفر شروع کرتی ہے اور حیرت، استعجاب، خوف، شک اور بہت سی حالتوں سے گزر کر صداقت

اور حق کے احساس تک پہنچ جاتی ہے۔ ویدوں سے لے کر اُپنشدوں تک ہمیں ان سارے مراحل اور منازل کے نشان واضح طور سے مل جاتے ہیں۔ اپنشد چوں کہ ویدوں کا آخری حصہ ہے اس لیے انھیں ویدانت کہتے ہیں۔

سم ہتا یعنی چاروں ویدوں کے بعد جو کتابیں ویدک ادب میں قابلِ احترام ہیں وہ برہمن ہیں اور اس کے بعد آرن یک اور اُپ نی شد۔ برہمنوں میں خاص کر شت پتھ برہمن میں برہمہ نے بے حد اہمیت حاصل کرلی تھی۔ برہمہ بطور اعلیٰ اصول کے ہے جو دیوتاؤں کے پس پردہ قوت متحرکہ ہے۔ برہمنوں کے بعد آرن یک ایک مخصوص ذہنی ترقی کا اظہار کرتے ہیں۔ ان میں یکیہ[1] وغیرہ ویدک رسموں کے خلاف رد عمل شروع ہو گیا ہے اور ظاہری رسموں کی بجائے فکر اور مراقبوں کی طرف رجحان ہو چلا ہے۔ آرن یک کے بعد اُپنشد آتے ہیں جن میں سے اکثر توحید پر اور بعض ثنویت اور بعض کثرتیت پر مشتمل ہیں۔ اُپنشد الہامی وید کے آخری حصے ہیں اس لیے ویدانت کہلاتے ہیں۔

اُپنشدوں کی شرح جن لوگوں نے وحدانی نقطۂ نظر سے کی ہے ان میں سری شنکر کو ایک مخصوص مرتبہ اور شہرت حاصل ہے۔

وید کا راستہ فرائض اور عمل کا راستہ ہے جسے کرم مارگ کہتے ہیں لیکن اُپنشد راہِ معرفت کی طرف ہدایت کرتے ہیں جسے گیان مارگ کہتے ہیں۔ اُپنشدوں کی رو سے عابد و معبود کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے نہ عبادت خدا کے حضور میں پیش ہوتی ہے۔ بلکہ صرف صداقت عالیہ کی تلاش ہی اعلیٰ ترین اور تنہا مقصد ہے۔ سری شنکر نے کہا ہے کہ اُپنشد ایسے اعلیٰ انسانوں کے لیے ہیں جو دنیاوی اور آسمانی برکتوں سے بالاتر ہیں اور جن کو ویدک فرائض میں کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ اسی قسم کے خیالات گیتا میں بھی ظاہر کیے گئے ہیں۔[2]

سری شنکر آچاریہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ان سے پہلے گوڈپاد نے اُپنشدوں میں وحدۃ الوجود کا نظریہ دریافت کرلیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ شنکر نے اس نظریے کو ایک مربوط، مستقل اور منظم صورت میں پیش کیا۔

---

[1] رگ وید کے دور میں یکیہ (قربانی) کا عمل دریافت کرلیا گیا تھا۔ جس کے اثر سے مقاصد پورے ہو جاتے تھے اس طرح دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی تھی کیوں کہ دیوتاؤں کی پرستش بھی مقاصد کے لیے ہی کی جاتی تھی۔ ہسٹری آف انڈین فلاسفی۔

[2] گیتا ۸-۲۸ ۴-۲۳ ۱۱-۵۲-۵۳ ۶۶-۴۴

شنکر آچاریہ کے نزدیک برہمہ خالص وجود، خالص عقل اور خالص آنند (سکونِ محض) ہے وہ تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے مگر صورتوں پر اس کا اطلاق ایک دھوکہ ہے وہ صورتوں سے پاک ہے حقیقی وجود برہمہ کا ہے۔

برہمہ دوسری تمام اشیاء سے مختلف ہے وہ منور بالذات (سوپر کاش) ہے۔ وہ کسی دوسرے شعور کا معروض نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ تمام اشیاء شعور کا معروض ہو سکتی ہیں۔ یہ عالم نمائش اور دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جب دھوکا اور صورتیں فنا ہو جاتی ہیں تو برہمہ کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا منور بالذات ہونا صورتوں کے فنا ہونے پر ہی معلوم ہوتا ہے۔ برہمہ عالم کی آخری علت ہے۔ علت ہونے میں مایا (التباس) بھی برہمہ کا شریک ہے یعنی برہمہ اپنی مایا کے ذریعے بطور صورتِ عالم ظاہر ہوتا ہے۔ شنکر کے نزدیک صرف علت ہی حقیقی ہے۔

صورتِ عالم

یہ سوال بہت اہم ہے کہ یہ عالم کیا ہے اور برہمہ سے اس کا تعلق کس نوعیت کا ہے۔ اُپنشدوں میں اس کے متعلق صرف اتنا کہا گیا ہے کہ "عالم ناپاک ہے اور پاک برہمہ سے الگ ہے۔"

اصل میں سری شنکر اور ان کے متبعین کا کارنامہ ہی یہ ہے کہ انھوں نے صورتِ عالم کی نوعیت کی وضاحت کی اور برہمہ سے اس کے تعلق کی نوعیت کو سمجھایا۔

شنکر کے نزدیک صورتِ عالم مایا یعنی التباس اور دھوکہ ہے نہ اسے نیست کہہ سکتے ہیں اور نہ ہست۔ وہ نہیں بھی ہے اور ہے بھی۔ صورتِ عالم اس لیے ہست ہے کہ جب تک ہم میں جہالت (اودیا) قائم ہے اس وقت تک وہ نظر آتی ہے اور اس لیے نیست ہے کہ جب برہمہ کا عرفان ہوتا ہے تو یہ معدوم ہو جاتی ہے۔ حقیقت کی شکلوں میں جو تغیر اور حرکت محسوس ہوتی ہے وہ دھوکا ہے، عالم ناپاک اور بے عقل ہے کیوں کہ اُپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ:

"عالم جو ناپاک اور بے شعور ہے برہمہ سے پیدا ہوا ہے۔"

گوڈپاد نے بھی صورتِ عالم کو خواب کی صورتوں سے تشبیہ دی ہے اور کہا ہے کہ بیداری میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں۔

اوِدّیا (جہالت)

مایا جہالت (اودیا) نہیں ہے بلکہ ایک مستقل وجود ہے جو اپنی ذات سے ناقابلِ تعریف اور پر اسرار مادہ ہے لیکن جہالت ایک طرف موضوعی سطح پر نفس اور حواس بنتا ہے اور دوسری طرف معروضی سطح پر کل معروضی عالم بنتا ہے۔ منڈن کے نزدیک اودیا نہ موجود ہے نہ معدوم۔اس لیے ناقابلِ تشریح اور ناقابلِ بیان ہے۔

اُپنشدوں کا حقیقی مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ دکھائی دینے والے عالم کا کوئی وجود نہیں ہے۔ صرف انفرادی روحوں (جیو) کی جہالت کے سبب سے یہ نمود و نمائش معلوم ہوتی ہے۔

سری شنکر اس نظر آنے والے عالم اور انسانی خودی کو شر، مایا اور جہالت نیز برہمہ سے علیحدہ سمجھتے ہیں اور جب یہ عالم دھوکا اور مجموعہ شر ہے تو اس دھوکے اور جہالت سے نجات حاصل کرنا ہی اصلی نجات ہے اور اس التباس وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزلِ کمال ہے کیوں کہ بغیر اس کے فنا ہوئے برہمہ کا گیان نہیں ہو سکتا۔

نجات (مُکتی)

تمام ہندو اربابِ فکر اور اصحابِ مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ زندگی اور دنیا دکھ سے بھری ہوئی ہے۔ لذت اور الم اور ان کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ سکون تک نہیں پہنچ سکتا بلکہ عمل اور تناسخ (آواگون) اور ان کے واسطے سے دکھ میں پھنسا دیتا ہے اس لیے زندگی سے نجات حاصل کرنا ہی حقیقی نجات ہے۔

حقیقی نجات فنائے کامل کے بغیر ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وقتی طور کوئی دکھ دور بھی کر دیا جائے تو دوسرا دکھ اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بے فعلی اور خودکشی سے بھی چھٹکارا نہیں مل سکتا کیوں کہ ہماری فطرت ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہے اور خودکشی کی سزا دوبارہ جنم ہے اور اس طرح وہ مزید غم و الم کا سبب بن جاتی ہے۔ لذت صرف ایک ظاہری صورت ہے لذت کو باقی رکھنے کی کوشش بھی تکلیف دہ ہے اور اسے حاصل کرنے کی کوشش بھی تکلیف دہ اور لذت کا ختم ہو جانا بھی تکلیف دہ۔ لہٰذا لذّت اور الم لازم ملزوم ہیں۔ دنیا اور اس کے عمل کی انتہائی صداقت الم ہی الم ہے۔

اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ عمل کا سلسلہ پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے نتائج جو بے اندازہ زمانے سے چلے آتے ہیں ان کی ابتدا نہیں ہے مگر انتہا ضرور ہے۔ لیکن اس انتہا کو اپنے اندر ہی تلاش کرنا چاہیے ورنہ عمل ہمیں کبھی ختم نہ ہونے والی زندگی میں پھنسا دیں گے کیوں کہ ہر عمل کا ایک نتیجہ ہے اور عمل کے بعد اس کا نتیجہ بھگتنے کے لیے جنم ضروری ہے۔ جذبات خواہشات اور تصورات ہمیں عمل کی طرف لے جاتے ہیں اگر ہم ان چیزوں سے بے تعلق ہو جائیں تو ہم اپنے اندر ایک ساکن، ساکت اور بے فعل ذات پائیں گے جو مسرت والم سے پاک ہے اور دوبارہ جنم نہیں لیتی ہے۔

اُپنشدوں میں نجات یا مکتی کے معنی اُس اطلاقی حالت یا نامتناہیت کے ہیں جو انسان اپنی ذات کے صحیح عرفان کے ذریعہ حاصل کرتا ہے اور برہمہ ہو جاتا ہے جہاں نہ حرکت ہے نہ تغیر اور نہ دوبارہ زندگی اور اس کا دکھ ہے۔ یہ حالت کیا ہے۔ اس کی تشریح نہیں ہو سکتی ہے وہ ایک سمندر کے مانند ہے جس میں ہماری مظہری ہستی فنا ہو جائے گی جس طرح نمک پانی میں گھل جاتا ہے۔ ویدانت کے نزدیک مکتی کی وہ منزل ہے جہاں برہمہ کا خالص نور (ست) خالص وجود کامل آنند کے طور پر اپنی نادر شان و عظمت کے ساتھ چمکتا ہے اور باقی سب کچھ وہمی اور لاشے کے بطور بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔

جیون مکت

ہندو فلسفے میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ اس جسم کے ساتھ یعنی زندگی میں نجات حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں کیوں کہ یہ جسم اور یہ مادی عالم ناپاک ہے اور اس کے علاوہ مقید ہے متحرک ہے اور عمل پر مجبور ہے۔ ویدانت کی رو سے بھی جسم اودیا اور مایا کا مظہر ہے اس لیے جسم کے ساتھ مکتی حاصل ہو جانا ناممکن ہے۔ جیون مکت کا لفظ شنکر کی تصانیف میں نہیں ملتا لیکن کہا گیا ہے[1] کہ جیون مکتی ناممکن نہیں ہے اور زندہ نجات پانے والا اس شخص کو بھی کہا جا سکتا ہے جو کسی نئے عمل کا اکتساب نہیں کرتا بلکہ صرف گزشتہ کیے ہوئے کرموں کے پھل برداشت کرتا رہتا ہے اور جب وہ پھل ختم ہو جاتے ہیں تو جسم کو چھوڑ دیتا ہے اور پھر دوبارہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس طرح ویدانت کی رو سے بھی اصلی نجات یہی ہے کہ انسان جسم کی قید، عمل کی بندش اور دوبارہ پیدائش سے نجات حاصل کر لے۔ نجات کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ہستی اور

---

[1] ڈاکٹر گپتا مصنف ہسٹری آف انڈین فلاسفی

بار بار پیدا ہونے سے نجات حاصل کرلے جو فنائے کامل ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ ہستی چوں کہ عمل (کرم) کا نتیجہ ہے اس لیے عمل کو ترک کیے بغیر ہستی سے چھٹکارا نا ممکن ہے۔ اس مشکل کو تسلیم کرتے ہوئے گیتا نے یہ نظریہ دریافت کیا کہ عمل اگر بغیر نتیجے کی خواہش کے کیے جائیں تو عمل ہمیں اپنے بندھن میں نہیں لا سکتے۔ بلکہ عمل کے باوجود ہمارے نفس کو یکسوئی حاصل ہو جائے گی اس حالت کا حصول یا تو فلسفیانہ عقل سے اور یا خدا کی بھگتی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن خدا کی بھگتی کا راستہ زیادہ آسان ہے۔

ویدانت کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقی وجود برہمہ کا ہے یہ عالم دھوکا اور التباس ہے اسی طرح انسانی ہستی اور "انا" شر جہالت اور دھوکا ہے جو عمل اور حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف برہمہ کامل سکون اور فنائے محض کی حالت ہے۔ برہمہ کی حالت جب ہی حاصل ہوتی ہے جب یہ دکھائی دینے والا عالم اور یہ انسانی ہستی فنا ہو جاتی ہے۔ ہستی کی فنا اور برہمہ کی حالت حاصل کرنے کے لیے ترکِ عمل ترکِ حرکت اور ترکِ خواہش وغیرہ ضروری ہے۔ نجات کی آخری حالت فنائے محض کی حالت ہے جو برہمہ کی عین ہے۔

نجات کے لیے علم اور عمل

شنکر کے خیال میں مراقبے اور عبادت یا اور کسی عمل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ جب کسی شخص پر یہ صداقت ظاہر ہو جاتی ہے کہ برہمہ ہی آخری حقیقت ہے تو اس شخص کو عقلِ مطلق اور نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

وید اور دوسرے کرم کانڈ (جن میں احکام، افعال اور فرائض کا بیان ہے) ادنیٰ درجے کے اور آرزوؤں میں پھنسے ہوئے آدمی کے لیے ہیں لیکن اُپنشد کی تعلیم میں گیان کانڈ (جو آخری صداقت اور حقیقت کا اظہار کرتے ہیں) ان اعلیٰ اور حوصلہ مند افراد کے لیے ہے۔ جو رسمی اور ظاہری اعمال و فرائض سے بلند ہیں اور جو کسی دنیاوی برکت اور آسمانی مسرت کی خواہش نہیں رکھتے۔

ویدک فرائض اور اپنشدوں کی اعلیٰ صداقت کی تعلیم ایک ساتھ انجام نہیں دی جا سکتی جب کوئی شخص یہ یقین کر لیتا ہے کہ صرف برہمہ ہی حقیقت ہے اور ہر چیز مایا ہے تو تمام اعمال اس کے لیے غیر ضروری اور بے اثر ہو جاتے ہیں۔ اس کے باوجود ویدانت کے مطالعہ کرنے والے کے لیے چند باتیں ضروری ہیں۔

اس بارے میں امتیاز کرنا کہ ازلی کیا ہے اور عارضی کیا ہے۔

دنیا اور آخرت کی لطف اندوزی سے قطع نظر اور ان سے سخت نفرت کرنا۔

حصول طمانیت، خود ضبطی، ترک، صبر، توجہ کامل، ایمان اور خواہش نجات خود ضبطی یا ضبطِ حواس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔

حواس پر قابو حاصل کرنا جس کے ذریعے سے ہر متاثر کرنے والی چیز کو روکا جائے اور نئے عمل نہ کیے جائیں۔ حواس سے صرف وہ چیزیں حاصل کی جائیں جو صحیح علم کے حصول میں امداد کریں۔

جب حواس کو روک دیا جائے تو ایسی قوت حاصل کرنا کہ یہ حواس پھر دنیاوی لذتوں کا لالچ نہ کریں۔

شدید سردی اور گرمی برداشت کرنے کی قوت حاصل کرنا۔

صحیح علم کے حاصل کرنے کی طرف نفس کو مشغول کرنا۔

اُپنشد اور مرشد پر ایمان و اعتقاد۔

آواگون (تناسخ)

ہندو فلسفے میں موت کوئی چیز نہیں ہے۔ موت سے مراد ایک تغیر ہے۔ تمام عالم ہر وقت بدلتا رہتا ہے۔ موت سے جسم کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں لیکن فنا نہیں ہوتے بلکہ ان سے دوسرے جسم پیدا ہوتے رہتے ہیں اور اس میں کوئی بھی دوسری روح آتی رہتی ہے۔

آواگون سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان بار بار مرتا ہے اور بار بار پیدا ہوتا ہے۔ یہ پیدائش ان اعمال کے مطابق ہوتی ہے جو وہ پہلے جنم میں کر چکا ہوتا ہے تاکہ وہ اپنے ان اعمال کا نتیجہ برداشت کرے۔ اس طرح جسم بدلتا رہتا ہے لیکن روح نہیں بدلتی پیدائش اور موت کا یہ چکر کبھی ختم نہ ہوگا جب تک پرانے عمل ختم نہ ہو جائیں اور نئے عمل سرزد ہونے موقوف نہ ہو جائیں۔ عمل ارادے پر اور ارادہ خواہش پر منحصر ہے اس لیے کہا گیا ہے۔

"جب دل سے تمام خواہشات ترک کردی جائیں تو فانی غیر فانی

ہو جاتا ہے اور برہمہ میں فنا ہو جاتا ہے۔"

(برہد۔ ۴۔ ۷۔ ۱۷)

اس لیے تمام ہندو نظامات میں ترکِ عمل اور ترکِ خواہش پر زور دیا گیا ہے۔ کیوں کہ تناسخ کے یہ سب مکاتب فکر قائل ہیں یہاں تک کہ بدھ مت جو کسی قسم کے وجود کو نہیں مانتا یہاں تک کہ روح کے وجود کا بھی قائل نہیں ہے تناسخ کو تسلیم کرتا ہے اور دوسرے تمام ارباب مذاہب کی طرح تناسخ سے نجات حاصل کرنے کو نجات سمجھتا ہے۔

گیتا بھی یہ تسلیم کرتی ہے کہ دنیا کرم کے اساس پر پیدا ہوئی[1]۔ اس لیے جب تک عمل موقوف نہ ہوں گے دوسرا جنم موقوف نہ ہوگا۔ گیتا میں بھی نجات کا تصور نفی خودی اور برہمہ میں فنا ہو جانا ہے، کہا گیا ہے۔

وہ عالی ہمت جو عرفان سے کمال کو پاتا ہے۔ پھر تناسخ کی طرف رجوع نہیں کرتا کیوں کہ آواگون سراپا رنج ہے[2]"۔

جو خودی کو چھوڑ دیتا ہے وہ موت کے چنگل میں پھنستا بلکہ برہمہ (احدیت) کے درجے میں پہنچتا ہے۔ پس سمجھ کہ تیری خودی تیری دشمن ہے۔

یوگ (ہندی سلوک)

یوگ کے مطابق پاک کرنے والی مشقیں پری کرم

یوگ کے دھیان کی غرض یہ ہے کہ نجات کے واسطے نفس مستقل ہو کر بتدریج اعلیٰ منزلوں کی جانب ثابت قدمی حاصل کرتا چلا جائے اور جسم کے میلانات آہستہ آہستہ کمزور ہو کر آخر کار بالکل فنا ہو جائیں لیکن اس سے پہلے کہ نفس اعلیٰ ترین دھیان کے قابل بنے یہ ضروری ہے کہ معمولی ناپاکیاں دور ہو جائیں۔ لہذا جو شخص یوگی ہونا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ پہلے اس نصاب پر عمل کرے جسے "یم" کہتے ہیں۔

اہمسا۔ تمام جانوروں کو کسی طرح نقصان نہ پہنچائے۔

---

۱ گیتا ۱۵۔ ۱۳ ۴۔ ۹ اور ڈاکٹر گیتا
۲ گیتا ۸۔ ۱۵ ترجمہ منشی کنہیالال

ستیہ۔ کامل صداقت شعاری۔

استیہ۔ چوری وغیرہ نہ کرنا۔

برہم چریہ۔ جنسی خواہشات اور اعمال سے پوری بے تعلقی۔

اپریگرہ۔ سوائے شدید ضرورت کے کسی چیز کو قبول نہ کرے۔

اس کے ساتھ ہی بیرونی طہارت غسل وغیرہ سے حاصل کرے اور باطنی طہارت اور ذہن کی صفائی قناعت، گرمی سردی کی تکلیف کی برداشت جسم کو ساکت رکھنا خاموشی (تپ) اختیار کرے۔

فلسفے کا مطالعہ (سوادھیائے) ایشور کا دھیان (ایشور پرندھیان) ہمیشہ کرتا رہے۔ یہ مشقیں "نیم" کہلاتی ہیں۔ دوسرا اخلاقی نصاب یہ ہے۔

پرتی پکش بھاؤنا۔ یعنی اگر خود غرضی کی تحریک سے کوئی بُرا خیال دل میں آئے تو اس کو دفع کرے اچھا خیال قائم کرے اور ایثار کرے تاکہ بُرے خیالات کی گنجائش ہی نہ رہے کیوں کہ بہت سی برائیاں اس سبب سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم اپنے بھائیوں سے غیر دوستانہ تعلق رکھتے ہیں۔ صرف اس سے بچنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اپنے جیسے انسانوں کے متعلق دل میں اچھے خیال رکھے۔

میتری کی مشق یہ ہے کہ تمام انسانوں کو دوست سمجھے۔ اگر ہم اس پر ہمیشہ عامل رہیں تو ہم کبھی کسی سے ناراض نہ ہوں گے۔

کرونا، تکلیف میں رہنے والوں کے ساتھ مہربانی کا احساس رکھیں۔

مودیتا۔ تمام بنی نوع انسان کی بھلائی میں مسرت محسوس کریں۔

اپیکشا۔ صبر و تحمل۔ دوسروں کی برائیوں کی طرف توجہ نہ کرے۔

جب نفس تمام دنیاوی لذتوں سے بے زار ہو کر قابو میں آجاتا ہے (ویراگیہ) اور اس انعام اکرام سے دست بردار ہو جاتا ہے جس کے لیے اس نے ویدک یگیہ انجام دیا تھا تاکہ اس کا ثواب آخرت میں ملے۔ اس وقت یوگی دھیان کی مشق کرنے کے لائق ہوتا ہے کہ مسلسل مشق (ابھیاس) کے ساتھ ساتھ ایمان، اعتقاد (شردھا) مقصد اور اس کے انجام دینے کی قوت (ویریہ) اور عقل (پرگیان) ترقی کے ہر درجے پر حاصل ہو۔

یوگ دھیان اور آسن

جب نفس پاک ہو جاتا ہے تو بیرونی احساسات اور اثرات سے اس کا متاثر ہونا موقوف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر یوگی ایک قوی اور مستحکم نشست (آسن) اختیار کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنے نفس کو کسی خیال یا چیز کی طرف متوجہ کر سکتا ہے۔ بہتر بات یہ ہے کہ وہ ایشور کا دھیان کرے تاکہ ایشور اس سے خوش ہو کر اس کے راستے کی بہت سی دشواریاں دور کر دے اور اسے کامیابی حاصل کرے۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے یوگی کسی چیز کو اپنی دلجمعی اور یکسوئی کے لیے اختیار کر سکتا ہے۔ جمعیتِ خاطر اور یکسوئی کی چار حالتیں ہیں۔ ان میں سے بعض حالتوں کی کئی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ مثلاً کسی منزل میں نفس کو اس چیز کا نام اور کیفیت یاد رہتی ہے جس پر توجہ کی جا رہی ہے کسی منزل میں اس چیز کی صفت یاد رہتی اور کسی میں صفت معدوم ہو جاتی ہے اور کسی منزل میں توجہ کا مرکز خالص جوہر رہ جاتا ہے اور سارے تغیرات یا اعراض معدوم ہو جاتے ہیں یہ سب منزلیں وہ ہیں جہاں اشیاء کا علم باقی رہتا ہے اس کے بعد وہ منزل ہے جہاں چیزوں کا علم بھی فنا ہو جاتا ہے۔ دھیان میں بڑی اور اہم رکاوٹ سانس لینا ہے یہ رکاوٹ پرانایام سے دور ہو جاتی ہے۔

پرانا[1] یام سے مراد سانس کو تھوڑی دیر روکنا اور پھر اسے خارج کرنا ہے اس مشق سے سانس گھنٹوں، دنوں، مہینوں حتیٰ کہ برسوں تک رک سکتی ہے۔ جب کوئی ضرورت سانس لینے یا روکنے کی نہیں رہتی تو ایک بڑی رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔

ایک پرسکون حالت میں بیٹھنے سے توجہ کی مشق کا عمل شروع کیا جاتا ہے۔ یوگی کو چاہیے کہ سانس کو پرانایام کے ذریعہ روکے اور دوسرے تمام خیالات کو دور کر کے نفس کو کسی توجہ پر متوجہ کرے (اسے دھارنا کہتے ہیں) شروع میں کسی چیز پر توجہ کرنا اس طرح کہ خیال نہ ہٹے دشوار ہے اس لیے ایک ہی چیز کے خیال کو بار بار دہرانا چاہیے۔ یہ دھیان کہلاتا ہے۔ دھیان کی کافی مشق سے نفس یہ قوت حاصل کرتا ہے کہ خود ثابت قدم رہے۔ اس منزل پر نفس

---

[1] پران (حیاتی سانس) جب جنبش کرتا ہے تو اعصاب میں سے گزرتا ہے اس وقت نفس (چت) اپنے فکری اعمال سے معمور نظر آتا ہے لیکن جب پران رگوں اور اعصاب کی گہرائی میں ساکت رہتا ہے تو نفس کا ظہور نہیں ہوتا نہ اس کے اعمال اور قوتیں وظائف فعل کرتے ہیں۔ پران کی جنبش چت کے ذریعہ ہوتی ہے اور صورت عالم کو عدم سے وجود میں لاتی ہے پران کی حرکت روکنے سے مراد تمام قوتیں وظائف کا خاتمہ ہے۔ (تاریخ ہندی فلسفہ، ص ۳۲۴، ج۔ ۲)

اس چیز کا عین ہو جاتا ہے جس پر اس کی توجہ مرکوز ہے اس میں کوئی تغیر نہیں رہتا نہ کسی خیال کا شعور باقی رہتا ہے اسے سادھی کہتے ہیں۔ سادھی کی چھ منزلیں بیان کی گئی ہیں۔ اسی دوران میں یوگی کو کراماتی قوت (وِبھوتی) حاصل ہو جاتی ہے۔ قوت اپنے ساتھ بہت سے لالچ لاتی ہے لیکن یوگی اپنے مقصد میں قوی ہے تو اس کو اگر اندر کا درجہ بھی پیش کیا جائے تو اس کے استقلال میں لغزش نہیں آتی۔ ہر قدم پر اس کی پر گیا (عقلِ معرفت) بڑھتی رہتی ہے۔ جیسے جیسے (سمسکار) بالقوئی کمالات پکڑتی جاتی ہیں۔ معمولی علم کی قوتیں فنا ہوتی جاتی ہیں تو یوگی پر گیا میں قائم ہو جاتا ہے۔ پر گیا کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو نجات کی طرف لے جاتی ہے۔ یہ پر گیا سات قسم کی ہیں۔ یوگی کو یہ معرفت ہو جاتی ہے کہ

(۱) میں دنیا سے واقف ہو گیا جو مصیبت اور دکھ ہے۔ اس کی بابت مجھے اس سے زیادہ اور کچھ معلوم نہیں۔
(۲) سمسکار کی زمینوں اور جڑوں کو پورے طور پر اکھاڑ دیا اور اب کچھ باقی نہیں رہا جسے اکھاڑا جائے۔
(۳) وقوفی (تعطل) راست وقوف کا واقعہ بن گئی۔
(۴) پرش[۱] کے امتیاز کی صورت پر کرتی سے وسائلِ علم کے ذریعہ سمجھ میں آ گئی۔
ان کے علاوہ تین نفسیاتی تھیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی اعمال ہیں وہ یہ ہیں۔
(۵) بدھی کا تجربہ اور نجات (بھوگ اور اپ ورگ) کی دوسری غرض تحقیق ہو چکی۔
(٦) متفرق گنوں[۲] کا قوی مقناطیسی میلان ان کو پر کرتی[۳] کی طرف ہانک دیتا ہے جس طرح کہ بھاری بھاری پتھر اونچی پہاڑیوں کی چوٹیوں سے نیچے گرتے ہیں۔

---

[۱] پرش۔ سانکھیہ اور یوگ میں پرش تقریباً روح کے معنی میں آتا ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک ہر فرد کا پرش جدا ہے اور وہ خالص فہم کی نوعیت کا ہے۔ ویدانت کی آتما سانکھیہ کے پرش سے قدرے مختلف ہے۔
[۲] گن سانکھیہ فلسفے میں آخری لطیف اعیان کے تین نمونے گن کہلاتے ہیں جو کیفیات نہیں ہیں بلکہ جوہر ہیں کیوں کہ سانکھیہ میں کیفیات کا جداگانہ وجود نہیں ہے جسے ہم کیفیت کہتے ہیں وہ وجود کی لطیف صورت یا خاص مظہر ہے۔
[۳] پر کرتی۔ سانکھیہ یوگ کے نزدیک اس عالم کے وجود میں آنے سے قبل ایسی حالتِ تحلیل تھی جس میں گن کے مرکب غیر متحد حالت میں اور علیحدہ علیحدہ تھے اور اپنی باہمی علیحدگی سے ایک توازن (سَم) یعنی پر کرتی کو ظاہر کرتے تھے بعد میں پر کرتی میں خلل پیدا ہوا اور اس طرح مختلف انداز کے گنوں کے اجتماع کا عمل وقوع میں آیا اور اس سے کثرت ظاہر ہوئی۔ (ترجمہ تاریخ ہندی فلسفہ)

(۷) بدھی اپنے اجزا گن میں متفرق ہو جاتی ہے اور پر کرتی میں ضم ہو کر ہمیشہ کے لیے اسی میں رہ جاتی ہے۔ جب پرش گنوں کی قید سے نکل جاتا ہے تو اپنی خالص عقل میں منور ہو جاتا ہے۔

تمام ہندی نظامات کا یوگ ایک ہی ہے، اگرچہ ویدانت کی رو سے نجات کا صحیح علم ہی کافی ہے لیکن یوگ کی اہمیت ویدانت بھی تسلیم کرتا ہے اور اپنے نظریات کو یوگ سے مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ سانکھیہ، بدھ مت اور یوگ سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام تجربہ پُرالم ہے اور تمام خارجی انعال میں کچھ نہ کچھ گناہ ہے۔

گیتا ۱۲۔ ۱۰ میں پراناؔیام[1] پر خصوصیت سے زور دیا گیا ہے۔ اسی طرح گیتا ۶۔ ۱۲ میں کہا ہے۔

"جو دل اور اندریوں[2] کی حرکات کو روک سکے وہ اس مسند پر بیٹھنے کا قصد کرے اور معلوم رہے کہ دل کو قابو میں کرنے کے لیے اسٹانگ یوگ ہے۔"

پرانام کی ابتدا سانس کو روکنے سے اور سانس اور توجہ کو جسم کے کسی خاص نقطے پر مرتکز کرنے سے ہوتی ہے یہاں تک کہ دل اور نبض تک کی حرکت رک جاتی ہے اور پھر ذہن و شعور بھی ساکت ہو جاتے ہیں اور برہمہ یعنی فنائے تام کی حالت میں سالک پہنچ جاتا ہے۔

یوگ میں چوراسی آسن (نشست یا جسم کو ایک خاص ہیئت میں قائم کرنے کے طریقے ہیں ان سے جسمانی فائدے بھی (مثلاً امراض کا دفعیہ وغیرہ) حاصل ہوتے ہیں اور روحانی بھی بعض آسن ایسے ہیں۔ جن سے آدمی بیٹھے بیٹھے تھکتا نہیں ہے۔ بعض ہیئتیں ایسی ہیں کہ اُن سے خیال کو یکسوئی حاصل ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ کچھ مخصوص الفاظ ہیں جن کے ذریعے حواس اور قوتیں قابو میں آجاتی ہیں۔ آئندہ واقعات کا کشف ہونے لگتا ہے اور کائنات میں تصرف کرنے کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے۔ جسم کو ہوا میں معلق کر لینا اور پانی پر چلنا وغیرہ پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

ان کے علاوہ یوگ میں لطائف بھی ہیں جن کے مقام اور رنگ وہی ہیں جو مجددیہ سلسلے میں

---

[1] پراناؔیام حبسِ دم کو کہتے ہیں

[2] حواس اور قوتیں

بیان کیے جاتے ہیں صرف ناموں میں فرق ہے۔ مجددیہ سلسلے میں ان لطائف کا نام قلب روح۔ سر۔ خفی اخفی وغیرہ ہے اور یوگ میں ان کے نام نابھ کنول۔ من کنول ہردے کنول۔ بھر کٹی۔ تر کٹی۔ بھونر گپھا ہیں۔ یوگ کے اعمال اور اشغال بعض مسلمان صوفیوں نے بھی سیکھے اور آزمائے ہیں اور ان کے فوائد کی تصدیق کی ہے اور ساتھ ہی نہایت دیانت داری سے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ہم نے یہ اعمال ہندو یوگیوں سے سیکھے ہیں اور اپنی تصانیف میں ان کا ذکر علیحدہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ بعض اشغال بہت قدیم زمانے سے ہندو اور مسلمان صوفیوں میں مشترک ہیں، ان میں سے ایک بہت مشہور شغل انہد کا ہے جسے مسلمان صوفی صوتِ سرمدی اور دوسرے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ صوفیوں کی روایت کے مطابق یہ شغل بہت قدیم ہے اور پیغمبر اسلام صلے اللہ علیہ وسلم نے نبوّت سے پہلے غارِ حرا کی خلوت میں یہی شغل[1] کیا تھا اور اسی شغل کے دوران میں وحی نازل ہوئی۔

بُدھ مَت

حضرت[2] بدھ کی فکر کی ابتدا ہی زندگی کی نفرت سے شروع ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک روز ہی میں تین ایسے منظر دیکھے کہ ان کا دل زندگی سے بیزار ہو گیا۔ انھوں نے ایک بڈھے کو دیکھا جس کی کمر جھک گئی تھی اور بہ مشکل چل سکتا تھا۔ ایک طاعون کا خطرناک مریض دیکھا اور ایک مُردے کو دیکھا اس کی شکل بدل گئی تھی۔ گوتم بدھ نے سوچا یہ بڈھا دنیا میں کیوں آیا؟ بیماری کیوں آئی؟ موت کیوں آئی؟ انھیں یقین ہو گیا کہ دنیا ایک عظیم دارالمحن ہے لیکن آخر یہ مصیبت کہاں سے آئی اس کا سبب کیا ہے؟ اور اس کا علاج کیا ہے؟

پہلے انھوں نے قدیم ہندومت کی تعلیم کے مطابق ضبطِ نفس کا پورا سلوک طے کیا اور شدید ترین ریاضتیں کیں۔ مگر چھ سال کی مسلسل ریاضت کے بعد انھیں موجودہ مذہب سے ناامیدی ہو گئی اور پھر آخر انھوں نے خود اپنے طریق فکر سے مطلق اور اعلیٰ نور حاصل کر لیا،

---

[1] کہتے ہیں کہ اس شغل میں مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں اور آخری آواز سلسلۃ الجرس ہے یعنی گھنٹے کی سی آواز جو غیر منقطع ہو۔ احادیث میں وحی کی کیفیت جہاں بیان کی گئی وہاں یہی لفظ (سلسلۃ الجرس) بیان کیا گیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ حافظؒ کے شعر میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔

کس ندانست کہ منزل گہِ مقصود کجاست   ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

[2] مہاتما بدھ کا نام شیا کیا مونی ہے۔ پیدائش ۵۶۳ قبلِ مسیح

ان کی فکری ترتیب کا خلاصہ یہ ہے:

انحطاط اور موت کا سبب پیدائش (جنم) ہے۔ جنم اپنے سے پہلے جنم اور سابقہ (بھاؤ) پر منحصر ہے۔ بھاؤ آپادان سے پیدا ہوتا ہے (آپادان یعنی مالوف اور محبوب اشیاء کے استقلال کی خواہش)۔ آپادان خواہش سے پیدا ہوتا ہے خواہش کے لیے احساس ضروری ہے احساس کے لیے حسی اتصال ضروری ہے کیوں کہ اگر حسی اتصال نہ ہو تو احساس نہیں ہو سکتا۔ چھ قسم کے حسی اتصال اور چھ ان کے معروض عمل کے محل ہیں اور ان کا انحصار جسم اور نفس (نام روپ) پر ہے اور نام روپ شعور پر منحصر ہے۔ شعور کا استحکام ارادۂ فعل (سنگھارہ) سے ہوتا ہے۔ ارادۂ فعل کی اصل جہالت ہے اس لیے اگر جہالت کو روک دیا جائے تو بہ تدریج اس کے نتیجے میں دکھ بھی ختم ہو جائے گا۔ اسے بھاؤ چکر یا ہستی کا چکر کہتے ہیں۔

مصیبت انفعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس اپنے کو الجھا ہوا پاتا ہے۔ جہالت جب فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال اور معروضات بھی جن کو ہم خارجی عالم کہتے ہیں فنا ہو جاتے ہیں اور خود نفس بھی فنا ہو جاتا ہے۔

جہالت اور علم کا وجود نہیں ہے، ہم ان کے ایک دوسرے کے تقابل سے بیان کرتے اور محسوس کرتے ہیں۔ جہالت کے لمس سے یہ تمام موجودات ظاہر ہوئی ہے۔

بدھ ازم کے نزدیک کسی مستقل وجود کا اقرار، روح کا اعتقاد، ہستی کا اقرار یہ سب جہالت ہے۔ لہٰذا ان سب کا ترک اور نفی جہالت کا ترک اور نفی ہے۔

یہ سوال کرنا کہ کائنات ازلی ہے یا نہیں، جسم و روح ایک ہیں یا مختلف بنان (فنائے مطلق) ایجابی ہے۔ یا نیستی محض سب کفر ہے۔ روح کے ماننے والے خدا کے ماننے والے ویدوں کے مقلدین سب دہریہ اور بے دین ہیں۔

اگرچہ تیاگ (ترک و رہبانیت) ہندو فلسفے کی مشترک تعلیم ہے لیکن بدھ کے فلسفے میں زندگی اور اس کے تمام لوازم قابل ترک اور قابل نفرت ہیں، ان کا سلوک اور مراقبے سب کی روح زندگی سے نفرت اور ترک پر ہے۔ چناں چہ کہا گیا ہے:

"تو جو دنیا سے آگاہ ہے تو اُٹھ دنیاوی احوال سے بے نیاز ہو جا جیسے نفع، نقصان، مسرت، الم، عزت ذلت، تعریف مذمت یہ تیرے خیالات کے مطابق نہیں ہیں۔"

ان کی فکری ترتیب کا خلاصہ یہ ہے:

انحطاط اور موت کا سبب پیدائش (جنم) ہے۔ جنم اپنے سے پہلے جنم اور سابقہ (بھاؤ) پر منحصر ہے۔ بھاؤ آپادان سے پیدا ہوتا ہے (آپادان یعنی مالوف اور محبوب اشیاء کے استقلال کی خواہش)۔ آپادان خواہش سے پیدا ہوتا ہے خواہش کے لیے احساس ضروری ہے احساس کے لیے حسی اتصال ضروری ہے کیوں کہ اگر حسی اتصال نہ ہو تو احساس نہیں ہو سکتا۔ چھ قسم کے حسی اتصال اور چھ ان کے معروض عمل کے محل ہیں اور ان کا انحصار جسم اور نفس (نام روپ) پر ہے اور نام روپ شعور پر منحصر ہے۔ شعور کا استحکام ارادۂ فعل (سنگھارہ) سے ہوتا ہے۔ ارادۂ فعل کی اصل جہالت ہے اس لیے اگر جہالت کو روک دیا جائے تو بہ تدریج اس کے نتیجے میں دکھ بھی ختم ہو جائے گا۔ اسے بھاؤ چکر یا ہستی کا چکر کہتے ہیں۔

مصیبت افعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس اپنے کو الجھا ہوا پاتا ہے۔ جہالت جب فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال اور معروضات بھی جن کو ہم خارجی عالم کہتے ہیں فنا ہو جاتے ہیں اور خود نفس بھی فنا ہو جاتا ہے۔

جہالت اور علم کا وجود نہیں ہے، ہم ان کے ایک دوسرے کے تقابل سے بیان کرتے اور محسوس کرتے ہیں۔ جہالت کے لمس سے یہ تمام موجودات ظاہر ہوئی ہے۔

بُدھ اِزم کے نزدیک کسی مستقل وجود کا اقرار، روح کا اعتقاد، ہستی کا اقرار یہ سب جہالت ہے۔ لہٰذا ان سب کا ترک اور نفی جہالت کا ترک اور نفی ہے۔

یہ سوال کرنا کہ کائنات ازلی ہے یا نہیں، جسم و روح ایک ہیں یا مختلف بنان (فنائے مطلق) ایجابی ہے۔ یا نیستی محض سب کفر ہے۔ روح کے ماننے والے خدا کے ماننے والے ویدوں کے مقلدین سب دہریہ اور بے دین ہیں۔

اگرچہ تیاگ (ترک و رہبانیت) ہندو فلسفے کی مشترک تعلیم ہے لیکن بدھ کے فلسفے میں زندگی اور اس کے تمام لوازم قابل ترک اور قابل نفرت ہیں، ان کا سلوک اور مراقبے سب کی روح زندگی سے نفرت اور ترک پر ہے۔ چناں چہ کہا گیا ہے:

> ''تو جو دنیا سے آگاہ ہے تو اُٹھ دنیاوی احوال سے بے نیاز ہو جا جیسے نفع، نقصان، مسرّت، الم، عزّت ذلت، تعریف مذمت یہ تیرے خیالات کے مطابق نہیں ہیں۔''

چار دھیان کرنے سے تم برہمن کی قسمت کا پھل پاؤ گے بشرطیکہ خواہش، فکر، خوشی اور مسرت والم کو ترک کردو۔"

"مذہبی رسوم، باطل آرا اور شکوک سے تعلق رکھنا گویا تین زنجیریں ہیں۔"

"اگر تمہارے کپڑوں یا سر کو آگ لگ جائے تو اسے بجھاتے وقت بھی خواہش کی فنا کی کوشش کرو۔ اس سے بڑھ کر کوئی اہم ضرورت نہیں ہے کہ خواہش کو فنا کیا جائے۔[1]"

بُدھ مت کا سلوک

بُدھ مت کے سلوک میں تین چیزیں بہت خاص ہیں۔ سل، سمادھی، پرگیا۔

"سِل" سے مراد ضبط نفس ہے یعنی انسان صحیح راستے پر چلے اور غلط راستے سے باز رہے۔ سِل ارادے کی صحت، ذہنی احوال کی مطابقت ضبطِ خیال، اور جسم و زبان اور عمل و کردار سے کسی کو نقصان نہ پہنچانے پر مشتمل ہے۔ سِل کی اچھی طرح مشق اور انجام دہی سے ولایت کی دو منزلیں طے ہو جاتی ہیں جن کے نام سوتاپنا بھاؤ اور سکدا گامی بھاؤ ہیں۔ یعنی وہ منزل جس میں انسان سیدھے بھاؤ میں ڈالا جاتا ہے اور وہ منزل جس میں ایک ہی پیدائش اور جھیلنا پڑتی ہے۔ سِل سے حواس کی موقوفی شروع ہو جاتی ہے اور خارجی محرکات کے اثر کو روکنے اور اُن سے مضطرب نہ ہونے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ سل کی مشق سمادھی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

سمادھی سل سے بلند مقام اور اعلیٰ جدو جہد کا نام ہے۔ اس کا ترجمہ ارتکاز کیا گیا ہے یعنی تمام حواس اور ذہنی احوال اور فکری انفعال و توجہ کو ایک نقطے پر جمع کر لینا جسے جمعیتِ خیال اور اس کے بعد حاصل ہونے والا استغراق کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔ اس منزل میں ذہنی حرکت اور تغیر و تبدل بالکل موقوف ہو جاتا ہے۔

پرگیا سے مراد وہ فراست ہے جس سے الم، الم کا سبب، الم کی فنا اور الم کی فنا کے اسباب کا صحیح علم حاصل ہو جاتا ہے۔

---

[1] یہ عبارتیں ناگارجن کی سہر لیکھ کی ہیں جنھیں پروفیسر گپتا نے تاریخ ہندی فلسفہ میں "ونزل" کے ترجمے کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

نجات کے لیے مراقبے (دھیان)

۱۔ ابتدائی تدبیر کے طور پر پہلے ذہن کو اس طرح تربیت دینا چاہیے اور یہ خیال کرنا چاہیے کہ کھانے پینے کی خواہشات مکروہ ہیں۔ ان تکلیفوں کا خیال کرنا چاہیے جو کھانے پینے کی تلاش میں اٹھانا پڑتی ہیں۔ غذا کے آخری مکروہ تغیر پر غور کرنا اور نفرت پیدا کرنا چاہیے۔

اس طرح ان چیزوں سے تعلق خاطر ختم ہو جائے گا اور ایک مجبوری کی برائی سمجھ کر انسان یہ کام کرلے گا۔ اور منتظر رہے گا کہ کب اس سے چھٹکارا پاؤں۔

۲۔ یہ تصور کرے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضاء جو خاک، آگ، پانی اور ہوا سے مرکب ہیں ایک گائے کی لاش کی مانند ہیں جو قصائی کی دوکان پر ہو۔ اسے مراقبہ جسم کہتے ہیں۔

۳۔ بدھ اور ان کے مخصوص شاگردوں اور راہبوں کی عظمت اور نیکیوں پر، بدھ دیوتاؤں اور ان کے قانون کی عظمت پر ان کے اچھے اثرات پر، موت کی نوعیت اور تمام مظاہر عالم کے آخری اختتام اور اس کی نوعیت پر غور کرنا۔

یہ ابتدائی مراقبے اُپچار سمادھی کہلاتے ہیں۔ ان سے ترقی کرنے کے بعد دوسرے مراقبے شروع ہوتے ہیں جو سمادھی تک پہنچاتے ہیں۔ اس منزل میں تزکیۂ نفس اور جمعیتِ خیال کی کوشش جاری رہتی ہے اور اس طرح نربان (آخری منزل) تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔

اس درمیانی منزل کے پہلے حصے میں رشی مرگھٹوں میں جاتا ہے اور لاشوں کے خوفناک تغیرات کو دیکھتا ہے۔ وہ ان مناظر کی کراہت، ناپاکی اور خوفناک تغیر پر نفرت کے ساتھ غور کرتا ہے پھر اسی خیال کے زیر اثر زندہ اجسام کو دیکھتا ہے کہ یہ بھی دراصل مردہ لاشوں ہی کی طرح ہیں اور اتنے ہی نفرت اور حقارت کے قابل ہیں اسے اجسام کی ناپاکی کے ادراک کا مجاہدہ کہتے ہیں۔ اس سے جسم سے نفس علیحدہ ہو جاتا ہے۔

جمعیتِ خیال میں اس طریقے سے امداد حاصل کی جاتی ہے کہ رشی ایک پُر سکون جگہ بیٹھتا ہے اور اپنی سانس کے آنے (پساس) اور جانے (اساس) پر دھیان لگاتا ہے اس طرح بے شعوری اور غفلت سے سانس لینے کے بجائے وہ یہ آگاہی حاصل کرتا ہے کہ وہ جلد سانس لے رہا ہے یا آہستہ۔ اس طرح وہ سانسوں کو شمار سے معیّن کرتا ہے تاکہ ذہن متعین

ہو سکے۔

اس کے بعد برہم دھار ہے جو چار مراقبوں پر مشتمل ہے:

(۱) عالمگیر دوستی (۲) عام رحم (۳) سب کی مسرت میں اپنی مسرت (۴) دوست یا دشمن کسی کو کسی پر ترجیح نہ دینا اور ان سب سے بے پروائی۔

اس طرح یہ قوت بہم پہنچائی جاتی ہے کہ رشی اپنی سلامتی اور دوسروں کی سلامتی میں فرق محسوس نہ کرے۔ اس کو سب کی مصیبت دور کرنے اور موت سے بچانے کی ایسی ہی کوشش کرنا چاہیے جیسی کہ اپنے واسطے۔

غصّے سے سِل فنا ہوتی ہے۔ رنج ناخوشی وغیرہ تمام عوارض (دھم) عارضی ہیں اور اعراض (کھنڈوں) کا وجود ہی نہیں ہے پس ضرر اور نقصان کس سے پہنچے گا۔ اس خیال سے عام دوستی تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔

رِشی کو چاہیے کہ مٹی کے ایک بھورے گولے پر کبھی آنکھ کھول کر توجہ کرے اور کبھی آنکھ بند کر کے اس کا تصور جمائے۔ جب تصور جمنے لگے تو مٹی کے گولے کو علیحدہ کر دے اور محض تصور کی مدد سے اس کی شبیہ کو خیال میں قائم کرے۔ اس طرح مراقبہ مدلل (وِتک) سے وِچار تک دسترس ہو جاتی ہے اور ایک حد تک نفس میں استقلال پیدا ہو جاتا ہے، سکھ کا حصول آسان ہو جاتا ہے اور خواہشات، رغبت، نفرت، سُستی، غرور، اضطراب، شک دفع ہو جاتے ہیں۔

اس حالت کے قائم ہو جانے کے بعد رِشی کو احساس ہوتا ہے کہ یہ حالت بھی ناقص ہے اس لیے وہ دوسرے مراقبے (دوتی یم جھانم) میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ یہاں پہلے مراقبے کا وتک اور وچار نہیں ہیں بلکہ ان میں ایک طرح کی حرکت موجود رہتی ہے لیکن یہاں نفس پُر سکون حالت میں مستقل ہو جاتا ہے اور حرکت فنا ہو جاتی ہے۔

اس سے آگے کی منزل میں رشی کو اس لطف اندوزی سے بھی قطع نظر کرنا پڑتا ہے جو اس پُر سکون حالت سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں وہ اشیاء کو دیکھتا ہے لیکن ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی اس منزل میں آرام اور سکھ سے لطف اندوزی باقی رہتی ہے اس لیے اگر ضروری احتیاط اور نگہداشت نہ کی جائے تو رجعت واقع ہو سکتی ہے یعنی رشی اس مقام سے نیچے واپس آ سکتا ہے۔

چوتھی اور آخری منزل میں دکھ سکھ سب فنا ہو جاتے ہیں۔ دوستی اور دشمنی کی جڑیں اکھڑ جاتی ہیں۔ رشی اعلیٰ اور مطلق بے نیازی کی حالت حاصل کر لیتا ہے۔ چت ختم ہو جاتی ہے اور فنائے کامل حاصل ہو جاتی ہے۔ اعراض پیدا ہونے موقوف ہو جاتے ہیں اور دوبارہ جنم کی تکلیف اٹھانا نہیں پڑتی اور اس طرح سارے دُکھ مطلقاً موقوف ہو جاتے ہیں۔ اس حالت کو نبان کہتے ہیں۔

جب کہ ساری خواہشات فنا ہو جاتی ہیں اور فہم و ادراک کرنے والا نفس عمل سے رک جاتا ہے باطل اور مجازی مخلوقات پیدا ہونا موقوف ہو جاتی ہے تو اس حالت کو نروان کہتے ہیں۔ نروان عمل کی آخری فنائیت ہے اس حالت کو موت نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اس کے بعد تناسخ نہیں ہے اس کو فنا بھی نہیں کہہ سکتے کیوں مرکب اشیاء فنا ہوتی ہیں۔ بعض کے نزدیک نروان کا درجہ نجات کے بعد اور نجات سے اعلیٰ ہے[1]۔

نبان، نروان، تتھ تا، غالباً مختلف فرقوں کے مختلف اصطلاحی الفاظ ہیں۔ جن کا فرق سمجھنے سے معذوری ہے ان سب کی تعریف ایک ہی سی ہے[2]۔

تصوف اسلام

تصوف کچھ اسلام کے ساتھ مخصوص اور اس کی تنہا خصوصیت نہیں ہے۔ البتہ اسلامی تصوف میں یہ خصوصیت ضرور ہے کہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام میں تصوف مذہب کے ظاہری اعمال اور رسموں کے رد عمل کے طور پر پیدا نہیں ہوا ہے بلکہ ابتدا ہی سے اسلام دنیا کے سامنے ظاہر و باطن کے مجموعے کے بطور پیش کیا گیا ہے اور آج تک صوفیہ اس پر اصرار کرتے آئے ہیں کہ تصوف میں ظاہر سے روگردانی یا شریعت کی تنسیخ جائز نہیں ہے بلکہ ظاہر کے ساتھ باطن کے لحاظ کا نام ہی تصوف ہے۔

ویدک ادب میں ویدوں کی ظاہری رسموں کے ردِ عمل میں برہمن اور آرنیک ظاہر ہوئے اور آخر اُپنشدوں میں اس رد عمل نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی صورت اختیار کر لی اور کرم مارگ اور گیان مارگ دو بالکل متضاد راستے معین کر دیے گئے۔ اس کے برخلاف پیغمبر اسلام صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے ہجرت کے وقت ہی اعلان کر دیا تھا کہ عمل کا اعتبار نیت سے ہے

---

[1] تمدن ہند بہ حوالہ رسالہ شائع کردہ مشنری سیلون متعلق بدھ ازم۔

[2] ہندومت اور بدھ ازم سے متعلق یہ تمام مضمون تاریخ ہندی فلسفہ ڈاکٹر گپتا سے لیا گیا ہے۔

(الاعمَال بِالنِّیات) اس کی ظاہری صورت سے نہیں ہے اور نیت کا صحیح کرنا اور ظاہر کے ساتھ باطن کا سنوارنا ہی تصوف کا موضوع اور اصل اصول ہے۔ قرآن نے شروع ہی سے خدا کا تصور اس طرح پیش کیا کہ وہ ظاہر بھی ہے باطن بھی (هو الا ول والاخِرو الظاهر والباطن) قرآن نے تاکید کی کہ گناہ کی ظاہری صورت اور اس کے باطن دونوں کو چھوڑنا چاہیے (وذروا ظاهر الا ثم والباطنه) قربانی کے ظاہری احکام کے ساتھ یہ بھی صراحت کر دی گئی کہ خدا سے اس کا گوشت اور خون نزدیک نہیں کرتا بلکہ تمھارا تقویٰ اس سے نزدیک کرتا ہے (لن ينال الله لحو مها ودمائها ولكن يناله التقوىٰ) ۔ یہ ظاہر ہے کہ تقویٰ یعنی خدا کا خوف دل کا فعل ہے ظاہری جسم کا نہیں اور باوجود اس کے کہ نماز میں کعبے کی طرف منھ کرنے کا حکم دیا گیا، یہ بھی کہہ دیا گیا کہ پورب پچھم کی طرف منھ کرنے میں نیکی نہیں ہے، نیکی تو ایمان میں ہے (لَیسَ البِرَّ اَن تُوَلُّوا وُجُوهَکُم قِبَلَ المَشرِقِ وَالمغربِ لكن البرّ مَن اٰمَنَ بِاللّٰه) مشرق مغرب سب خدا ہی کا ہے تم جس طرف بھی منھ کرو اُدھر اللہ ہی ہے۔ (وَلِلّٰهِ المشرق و المغرب فَاَينما تولوّافثم وجه الله) اسی طرح جہاد کی فرضیت کے ساتھ یہ بھی کہہ دیا گیا کہ "مجاہد وہ ہے جس نے خدا کی اطاعت میں جہد کی اور مہاجر وہ ہے جس نے گناہ کو چھوڑا (بيهقى) قرآن اور حدیث میں نماز کی جتنی تاکید ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے لیکن نماز روزے کی تاکید اور فرضیت کے ساتھ رسولِ خدا صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کا یہ فرمان کتنا اہم ہے کہ جو دکھاوے کے لیے نماز پڑھتا ہے وہ شرک کرتا ہے اور جو دکھاوے کے لیے روزے رکھتا ہے وہ شرک کرتا ہے (من صلّے يرائى فقد اشرك ومن صام يرائى فقد اشرك) رواہ احمد۔ صحیح مسلم کی حدیث ہے کہ حضور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تمہاری صورتوں اور تمہارے اموال کو نہیں دیکھتا ہے وہ تمھارے دل اور تمھارے عمل دیکھتا ہے۔

اسلام کی رو سے ایسا نہیں ہے کہ کچھ چیزیں بعض کے اوپر فرض ہیں اور بعض پر نہیں یعنی کرم مارگ اور گیان (راہِ عمل اور راہِ علم) قسم کا کوئی تصور نہیں ہے۔ روح کی پاکیزگی حاصل کرنے والا جسم کی پاکیزگی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا اور توحید کی اعلیٰ ترین منزل (لا موجود اِلا الله) پر پہنچنے والا توحید کی ابتدائی منزل (لامعبود الا الله) سے بے پروا نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر مذہب اور تصوف یعنی شریعت اور طریقت میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت ظاہر ہے، اور طریقت باطن۔ یا شریعت ابتدا ہے اور طریقت انتہا۔ مثلاً ایک عام مسلمان کے لیے توحید کا اتنا اقرار کافی ہے کہ خدا کے سوا

کوئی معبود نہیں ہے لیکن طریقت کی رو سے ہر انسان کو چاہیے کہ اس درجے سے ترقی کرکے یہاں تک پہنچے کہ مشاہدے اور یقین میں یہ حقیقت آجائے کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ (سنریهم ایاتنا فی الافاق وفی الانفس حتی نتبیّن لهم انه الحق۔اولم یکف بربك انه علیٰ کل شئیٍ شهید۔ الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شئی محیط)

خلافتِ راشدہ کے بعد اسلام کی روح زوال پذیر ہوگئی تھی، مال و متاع کی محبت حبِ جاہ اور خواہشات نفسانی کا انسانوں پر غلبہ ہوتا جارہا تھا جس کے خلاف صحابہ اور تابعین کے ایک طبقے نے برملا تنقید و احتساب کیا۔ ابوذر غفاریؓ شام سے نکالے گئے۔ حضرت امام حسینؓ اور ان کے ساتھی شہید کیے گئے، عبداللہ بن زبیرؓ کی لاش کعبے پر لٹکائی گئی۔ لاتعداد صحابہ و صالحین حجاج کی خون آشام تلوار کی نذر ہوئے لیکن زبانیں حق گوئی سے خاموش نہ رہیں۔

اس معاشرے میں اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کا ظاہر اسلام کے پیرو تھا مگر ان کا باطن نفاق سے خالی نہ تھا۔ یہی لوگ صوفیوں کی تنقید و اصلاح کے سب سے زیادہ مخاطب بنے۔ ان مصلحین میں بہت خاص شخصیت حضرت خواجہ حسن بصریؒ کی تھی۔ جو حضرت علیؓ اور حضرت امام حسنؓ سے علم باطن کی تربیت پائے ہوئے تھے اور اپنے عہد کے بڑے سر برآوردہ زاہد اور جادو بیان مقرر تھے۔ انھوں نے ان باطنی مریضوں کو پہچان لیا اور اپنی توجہات کا مرکز بنالیا اور ان کے علاج میں مصروف ہوگئے۔ ''مسلمانان در گور و مسلمانی در کتاب'' آپ ہی کا قول ہے جس سے اس زمانے کے حالات کا اندازہ ہوتا ہے۔ کسی نے آپ سے پوچھا کہ کیا اس زمانے میں بھی نفاق پایا جاتا ہے تو آپ نے جواب دیا۔

> ''اگر منافقین بصرے کی گلیوں سے نکل جائیں تو تمہارا شہر میں جی لگنا مشکل ہو جائے۔[2]''

اسی تنقید نے آگے چل کر ایک مستقل مسلک کی شکل اختیار کرلی اور ایک جماعت کا یہ فرض قرار دے لیا گیا کہ وہ اپنے باطن کی اصلاح کرے اور دوسروں کو بھی اپنے باطن کی اصلاح کی طرف متوجہ کرے۔ اس جماعت کے نام بدلتے گئے مگر کام نہ بدلا اس سلسلے میں بہت وضاحت سے امام غزالی نے اہل ظاہر پر تنقید فرمائی حسنِ اتفاق سے امام غزالی کو ایک عالم کی

1۔ تذکرۃ الاولیا۔

2۔ تاریخ دعوت و عزیمت، ابوالحسن علی ندوی۔

حیثیت سے بھی وہ منصب حاصل رہا تھا جو اس زمانے کا سب سے بلند منصب سمجھا جاتا تھا یعنی نظام الملک نے ان کو مدرسۂ نظامیہ کی صدارت کے عہدے کے لیے انتخاب کر لیا تھا اور رفتہ رفتہ انھوں نے اپنی قابلیت کی وجہ سے ایسا مرتبہ حاصل کر لیا تھا کہ ارکان سلطنت کے ہم سر بن گئے تھے بلکہ ان کے جاہ و جلال کے سامنے بارگاہِ خلافت کی شان و شوکت بھی ماند پڑ گئی تھی[1]۔ لیکن انھوں نے اس سب کو چھوڑ دیا اور صوفیوں کی خدمت میں رہ کر علم باطن حاصل کیا اور پھر انھوں نے علی الاعلان کہا کہ یہی مسلک حق ہے[2]۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور عالم کتاب احیاء علوم الدین لکھی جس میں کھل کر علمائے ظاہر، امراء، بادشاہ، متکلمین فلاسفہ سب پر تنقید کی یہاں تک کہ عوام اور وہ صوفی بھی ان کی تنقید سے نہ بچے جو حُبِ دنیا میں مبتلا تھے۔

انھوں نے ان حج کرنے والوں پر بھی تنقید کی جو بار بار حج کرتے ہیں اور ان کے پڑوسی بھوکے رہتے ہیں۔ انھوں نے ان علماء کو خبردار کیا جو علم فقہ، کلام، حدیث وغیرہ حاصل کرتے ہیں اس لیے کہ ان علوم کے جاننے والوں ہی کو اس زمانے میں قاضی وغیرہ کے عہدے ملتے تھے۔ لیکن وہ اصلاحِ نفس، تہذیب اخلاق اور سعادتِ اُخروی کے علوم حاصل نہیں کرتے جو فرضِ عین ہیں انھوں نے کہا اگر کسی عالم سے اخلاص، توکل وغیرہ حاصل کرنے کے طریقوں اور ریاکاری وغیرہ سے بچنے کے طریقوں کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ اس کا جواب نہیں دے سکے گا۔ امام صاحب نے ان مالدار روزہ داروں پر بھی اعتراض کیا جو روزے رکھتے ہیں نمازیں پڑھتے ہیں حالاں کہ ان کے لیے اس سے افضل کام یہ تھا کہ وہ بھوکوں کو کھانا کھلاتے۔

یہی وجہ تھی کہ مشہور اہلِ ظاہر عالم علامہ ابن تیمیہؒ نے امام غزالیؒ پر سخت تنقید کی اور ان کی احیاء علوم الدین میں بیان کی ہوئی حدیثوں کو ضعیف بتایا۔ ابن تیمیہؒ کی تردید میں علامہ ابن السبکیؒ نے شفاء الاسقام لکھی اور شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے امام غزالیؒ کی بیان کی ہوئی حدیثوں کی تائید میں دوسری صحیح حدیثیں پیش کیں اور ابن تیمیہؒ کے اعتراض کو غلط ثابت کیا۔ طبقات مالکیہ میں اس مناظرے کا ذکر ہے جو ابن تیمیہؒ اور ابوزید کے درمیان میں ہوا تھا۔

اس سلسلے میں تمام موافق اور مخالف تصانیف اور تحریکوں کا ذکر ضروری نہیں ہے۔ دنیائے

---

[1] تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۱۱۲

[2] اس کی تفصیل امام غزالی نے المنقذ من الضلال میں لکھی ہے۔

اسلام میں اس اختلاف کا ایک عظیم سانحہ قتلِ منصورؒ ہے جو علیحدہ بیان کیا جائے گا۔ اس واقعے کے علاوہ علمی دنیا میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نام ایک اہمیت رکھتا ہے جو وحدۃ الوجود کے داعیِ اول کے نام سے مشہور ہیں اور اسلامی تصوف میں ابن عربیؒ کو وہی حیثیت حاصل ہے جو سری شنکر کو ہندو تصوف میں۔

جب اسلامی علوم کی تدوین شروع ہوئی تو سب سے پہلے احادیث کے بعد علومِ شریعت کو مدوّن کیا گیا جس کا تعلق ظاہری احکام اور اعمال سے تھا۔ اس سلسلے میں فقہ، علم کلام پر رسائل لکھے گئے اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اصولِ دین اور احکامِ شریعت کو ترتیب دیا گیا۔

ان کے علاوہ صوفیوں نے بھی اپنے علوم باطن کی ترتیب و تنظیم سے غفلت نہیں برتی اور وہ خاموشی کے ساتھ یہ خدمت انجام دیتے رہے اور اس طرح علم دین کی دو شاخیں ہو گئیں اور فقہ اور تصوف کا فرق رونما ہوا اور اسی کے ساتھ اختلاف بھی ظاہر ہونے لگا۔

فقہ نام تھا عبادات اور معاملات کے ظاہری احکام کا مثلاً طہارت، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور اس کے علاوہ بیع و شرا، سزا، ورثاء کے حقوق وغیرہ وغیرہ اور تصوف کا موضوع تھا محاسبہ، ریاضت، مجاہدہ، احوال و مقامات باطن اور امراض کی نشاندہی وغیرہ۔ صوفیوں کی تصانیف کے یہی موضوع ہیں[1] جیسا کہ شیخ ابو نصر سراجؒ کی کتاب اللمع[2] امام قشیریؒ کی الرسالہ اور ابو طالب مکیؒ کی قوۃ القلوب وغیرہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ ان تصانیف کے بعد کی تصانیف میں بھی یہی انداز قائم رہا۔ چناں چہ امام غزالیؒ کی احیاء العلوم شیخ شہاب الدین سُہر وردی کی عوارف المعارف اور حضرت غوث اعظمؒ کی فتوح الغیب وغیرہ کے نام اسی ضمن میں لیے جا سکتے ہیں۔ بعد کی تصانیف میں اندازِ بیان اور اصطلاحات میں تبدیلی واقع ہوئی مگر موضوع وہی قدیم رہے جیسے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم اور شیخ عبدالکریم الجیلی کی

---

[1] بعض تصانیف میں صوفیہ کی قدیم تصانیف کے نام ملتے ہیں جن کو قرنِ اول کی صوفیانہ تصانیف میں شمار کیا جا سکتا ہے مثلاً محاسبی (المتوفی ۲۴۳ھ) کی الرعایۃ لحقوق اللہ۔ فراز (وفات ۲۸۰ھ) کی کتاب الصدق۔ ابو عبدالرحمٰن السلمی (وفات ۴۱۲ھ) کی کتاب الاربعین۔ حافظ ابو نعیم (وفات ۴۴۰ھ) کی حلیۃ الاولیاء وغیرہ۔

[2] ابو نصر سراجؒ (وفات ۳۷۸ھ) ابو طالب مکیؒ (وفات ۳۸۶ھ) امام غزالیؒ (وفات ۵۰۵ھ) شیخ شہاب الدین سہر وردی (وفات ۶۳۲ھ)۔ حضرت غوث اعظمؒ (وفات ۵۶۱ھ) شیخ اکبر بن عربی (وفات ۶۴۸ھ) عبدالکریم الجیلی (سنہ وفات معلوم نہ ہو سکا) شیخ علی ہجویری (وفات ۵۰۶ھ) شیخ عطار (وفات ۶۶۷ھ) حکیم سنائی (وفات ۵۲۵ھ) مولانائے روم (وفات ۶۷۰ھ) مولانا جامی (وفات ۸۹۸ھ)

الانسان الکامل وغیرہ۔ فارسی کی کتابوں میں کشف المحجوب مصنفہ شیخ علی ہجویری حدیقہ حکیم سنائی شیخ فریدالدین عطار کی منطق الطیر مثنوی مولانا روم اور مولانا جامی کی لوائح تصوف کی مشہور کتابیں ہیں۔ لوائح کا اندازِ بیان بہ نسبت تصوف کی قدیم کتابوں کے فصوص اور انسان کامل سے مشابہ ہے اور تصوف کے بجائے فلسفۂ تصوف کی کتاب معلوم ہوتی ہے مگر ان میں سے کسی تصنیف کو فقہ یا علم کلام کی کتاب نہیں کہہ سکتے ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ (متوفی ۷۵۶ھ) نے مدارج السالکین میں لکھا ہے:

> تصوف کے معنی ہیں خُلقِ جمیل۔ یہ علم مبنی ہے ارادے (نیت) پر، وہی اس کی بنیاد ہے۔ اس علم کا قلب سے بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ اس کی تمام سرگرمیاں قلب ہی سے تعلق رکھتی ہیں اسی لیے اسے عِلم باطن کہتے ہیں۔ جس طرح علم فقہ احکامِ اعضاء وجوارح کی تفاصیل پر مشتمل ہے۔ اسی لیے اس کو عِلم ظاہر کہتے ہیں[1]۔

علاّمہ فخر الدین رازی[2] نے اباحۃ السماع میں لکھا ہے:

اہلِ سنت کے تین گروہ ہیں۔ فقہا، محدثین، صوفیہ، فقہا محدثین کو اہلِ ظاہر کہتے ہیں کیوں کہ وہ حدیث پر اعتماد کرتے ہیں۔ محدثین فقہاء کو اہل الرائے کہتے ہیں کیوں کہ وہ دِرایت کو ترجیح دیتے ہیں اور تنہا[3] روایت کی مخالفت جائز سمجھتے ہیں اور صوفی خدا کی طرف التفات کو حاصل دین سمجھتے ہیں اور کسی معین حدیث کو قبول نہیں کرتے جیسا کہ بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ صوفی کا کوئی مذہب نہیں۔ اس کا یہی مطلب ہے جو بیان کیا گیا۔ صوفی اس پر یہ حدیث دلیل میں لاتے ہیں کہ ''میری امت کا اختلاف دین میں فراخی اور وسعت کا سبب ہے۔''

اسلام میں توحید ہی اصل اصول ہے باقی تمام ارکان و عبادات اس کی فرع ہیں تصوف میں بھی توحید ہی کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی ہے اس کے بعد تمام اخلاقی فضائل اور رذائل جو قرآن و احادیث میں مذکور ہیں تصوف نے ان کے درجات مقرر کیے ہیں جیسے توبہ، انابت، شکر، صبر، ذکر، فکر، کفر، شرک وغیرہ۔ سب کی ابتداء اور انتہا کا یقین کیا ہے۔ علم

---

[1] از تاریخ تصوف اسلام۔

[2] علامہ نے ۶۲۵ھ کے بعد وصال فرمایا ہے۔

[3] خبر واحد کا ترجمہ میں نے روایت کر دیا ہے جو غالباً اس موقع کے لیے کافی ہے۔

اور عمل کے اعتبار سے درجات کے اختلاف اور بلندی و پستی کو قرآن نے بھی تسلیم کیا ہے۔
وَلِکُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عملوا۔ اور۔ وَرَفَعَ بَعضَکُم فَوقَ بَعضٍ درجات وغیرہ

اسی طرح مسلم، مومن، شہداء، صدیقین، ابرار اور اولیاء کے اقسام قرآن کی مختلف سورتوں میں مذکور ہیں اسی طرح احادیث اور صحابہ کے سیرتوں میں یہ فرق پوری طرح نمایاں ہے اور ان درجات کے فرق ہی میں تصوف کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ واقعہ خضرؑ و موسیٰؑ سے علم اور کشف کا فرق اور نبوت کے علاوہ ایک خاص قسم کی تعلیم کا ثبوت ملتا ہے (وعلمناہ من لدنا علما) اور یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ اسرار و رموز ایسے بھی ہیں جنھیں خدا اپنے خاص بندوں کو تعلیم کرتا ہے۔ یہ فرق صحابہ میں بھی تھا اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلام (صلے اللہ علیہ وسلم) نے بھی استعداد کا لحاظ رکھا ہے جب کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا پورا مال قبول فرمالیا اور ایک دوسرے صحابی کا مال واپس کر دیا اور بعض صحابہ سے کسی سے سوال نہ کرنے کا عہد لیا اور دوسرے نے جب اس عہد کے لیے خود کو پیش کیا تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا۔[1]

یہ بھی احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ میں سے بعض حضرات صاحبان کشف و شہود تھے اور علم و عمل کے اعتبار سے دوسرے صحابہ سے ممتاز تھے۔ عام صحابہ کے برخلاف ان سے کرامات کا صدور ہوتا تھا۔[2]

اس لیے یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ علم باطن کا سرچشمہ قرآن اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک ہی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ انتہائی تعلیم حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان ہی اصحاب کو دینا مناسب سمجھا جو اس کے اہل تھے اور اس کے سمجھنے کے لائق تھے جیسا کہ بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو چیزیں یاد کی ہیں جس میں سے ایک کو میں بیان کرتا ہوں اور دوسری وہ کہ اگر میں اسے بیان کروں تو میرا یہ حلق کاٹ دیا جائے۔[3]

---

[1] مرقاۃ ص ۸۳، ج ۵، [2] باب الکرامات مشکوٰۃ المصابیح۔ بعض صوفی اور علمائے ظاہر جو روحانیت سے محروم ہیں اپنے عیب کو اپنے معتقدین سے چھپانے کے لیے صحابہ کے کشف و کرامات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ میں وصفِ باطن نہ تھا اور وہ بھی ایسے ہی تھے جیسے ہم ہیں۔ وہ لوگ ان احادیث کو بیان نہیں کرتے اور اپنے معتقدین سے پوشیدہ رکھتے ہیں۔
[3] بخاری باب العلم۔ عینی، ص ۵۹۲

اسی طرح بخاری میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ لوگوں سے وہی بات بیان کرو جو اُن کی عقل میں آئے اور جو ان کی عقل میں نہ آئے وہ چھوڑ دو کیا تم یہ چاہتے ہو کہ لوگ خدا اور رسول کو جھوٹا بنائیں[1]۔

حضرت امام زین العابدین رحمتہ اللہ علیہ کا اس موضوع پر یہ مشہور شعر ہے:

یارب لو جوهر العلم الوح به   لقيل لی انت ممن يعبد الوثنا[2]

یارب اگر میں جوہر علم کو ظاہر کردوں   تو مجھے بت پرست کہا جائے گا

اس طرح کے اور بے شمار اقوال ہیں جن کا ذکر غیر ضروری ہے۔

حقیقتِ عالم

حضرت ابن عربی اور سری شنکر اس بات پر تو متفق ہیں کہ وجودِ حقیقی خدا یا برہمہ کا ہے۔ لیکن یہ عالم کیا ہے۔ سری شنکر کے نزدیک صورت عالم دھوکا (مایا) ہے۔ یہ صورتیں اَوِدیا (جہالت) سے بنی ہیں ان کے فنا ہونے سے ہی برہما کا تحقیق ہوتا ہے۔ برہمہ اپنی مایا کے ذریعے بطور عالم ظاہر ہوتا ہے۔

حضرت ابن عربی کے خیال میں یہ عالم عین حق اور یہ تمام صورتیں اور ظاہری وجود حق اور حق کے مختلف مظاہر ہیں۔ اپنے ظاہر ہونے سے پہلے یہ عالم علم حق میں صور علمی کی حیثیت سے موجود تھا جن کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ مجدد صاحب کا نظریۂ شہود اس عالم کو غیر حق مانتا ہے مگر وہ بھی اعیانِ ثابتہ ہی کو عالم کی حقیقت مانتے ہیں۔ مجدّد صاحب نے اعیانِ ثابتہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔

خدا کے کمالاتِ ذاتی کا ایک مرتبہ اصل اور ایک اس کا ظل۔ ظلّی مرتبے میں ان کمالات کا نام صفات ہے یہ صفات عدم میں منعکس ہوتے ہیں۔ وجود کمال ہے اور عدم نقص اور شر۔ اس طرح وجود نے عدم میں یا کمال نے نقص میں اپنا عکس ڈالا۔ اس کمال اور عدم سے مل کر صورِ علمی کی ترکیب ہوئی۔ ان صور علمی ہی کا نام اعیانِ ثابتہ ہے۔ یہ اعیانِ ثابتہ ہی ممکنات کی حقیقت اور ماہیت ہیں[3]۔

---

[1] الغزالی علامہ شبلی۔ [2] احیاء علوم۔ [3] مجدد صاحب کا مکتوب، ص ۲۳۴ ج۔ا "مکتوب ا ج۔ ۳۔

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا   اعیان ہیں مظاہر ظاہر ظہور تیرا

(دردؔ)

دوسری جگہ مجددؔ صاحب نے فرمایا ہے۔

"عالم کا وجود خارج میں نہیں ہے جو کچھ اس کی نمود ہے وہم کے مرتبے میں ہے[1]۔"

آئینہ عدم ہی میں ہستی ہے جلوہ گر   ہے موجزن تمام یہ دریا حباب میں

(دردؔ)

نتیجے کے اعتبار سے سری شنکر اور مجدد صاحب اس پر متفق ہیں کہ یہ عالم دھوکا اور اس کی اصل شر اور نقص ہے[2]۔

وحدۃ الوجود کی ابتداء

قرآن میں یہ بات صراحت سے بیان کی گئی ہے کہ "اول آخر ظاہر باطن خدا ہی ہے"، "تم جس طرف منھ کرو ادھر خدا ہی ہے" "وہ ہر چیز پر حاضر ہے۔ وہ ہر چیز کو محیط ہے۔ اس طرح احادیث میں ایسی باتیں بہت ہیں مثلاً میں ہی دہر ہوں، خدا کے سوا ہر چیز باطن ہے۔ اس طرح کی بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن سے صوفیوں نے استدلال کیا ہے دلیل اور قیل و قال سے قطع نظر صوفیوں کا دعویٰ یہ ہے کہ پیغمبر اسلامؐ سے سلسلہ بہ سلسلہ ہمیں یہ تعلیمات پہنچی ہیں۔

صوفیوں کی ابتدائی تصانیف میں کچھ اقوال اور اشارے ملتے ہیں۔ صراحت اور تفصیل سے یہ مسئلہ نہیں ملتا۔ مثلاً حضرتِ جنید بغدادیؒ کے یہ اقوال

"عارف اور معروف وہی ہے۔ جب تک تو خدا اور بندہ کہتا ہے مشرک ہے بلکہ عارف و معروف ایک ہے۔

---

[1] مکتوب ص ۵۸، ج ۳۔

[2] نظریہ شہود کے مفصل بیان کے لیے ملاحظہ ہو نقدِ اقبال: نظریہ شہود۔

حقیقت میں وہی ہے۔ یہاں خدا اور بندہ کہاں ہے۔ اول علم ہے پھر معرفت بہ انکار، پھر جحود بہ انکار، پھر نفی پھر غرق پھر ہلاک اور جب پردہ اٹھ جاتا ہے تو سب خداوند کے حجاب ہیں۔

توحید کے معنی یہ ہیں کہ ناچیز و ناپید ہو جائیں اس میں علوم اور حق تعالیٰ موجود ہو جیسا کہ تھا[1]۔"

یا حضرت شبلیؒ کا یہ قول:

تصوف شرک ہے کیوں کہ تصوف نام ہے دل کو غیر (خدا) سے بچانے کا اور غیر موجود ہی نہیں ہے[2]۔"

اس سلسلے میں امام غزالیؒ کا یہ قول بھی اہمیت رکھتا ہے جو صریحاً وحدۃ الوجود کا اقرار ہے۔ احیاء علوم میں فرماتے ہیں:

> "کمال یہی ہے کہ وجود میں یکتا ہو۔ آفتاب کا کمال یہ ہے کہ وہی ایک آفتاب ہے۔ اگر کوئی دوسرا آفتاب ہوتا تو یہ اس آفتاب کے چہرۂ کمال کے لیے داغ ہوتا، اس لیے کہ وہ اپنی شانِ آفتابی میں یکتا نہ ہوتا، اور وجود کی یکتائی اللہ تبارک و تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اس لیے اس کے سامنے کوئی موجود نہیں ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ اس کی قدرت کا ایک کرشمہ ہے۔"

اس سے بھی زیادہ وضاحت سے امام غزالیؒ کا یہ قول ہے[3]۔

"انھوں نے (ارباب کشف و عرفان نے) عینی مکاشفے سے دیکھا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ اور ہر چیز اللہ کے سوا فنا ہے اور یہ فنا ازل سے لے کر ابد تک ہے۔ لیکن صوفیوں کی یہ تمام تعلیمات اسرار و رموز کے بہ طور اس کے اہل اور ارباب سلوک کو سینہ بہ سینہ ہی منتقل ہوتے رہتے تھے اور عام نہ تھے۔ حضرت شیخ فریدالدین عطارؒ[4] کی روایت کے بموجب حضرت شبلیؒ (وفات ۳۳۴ھ - ۹۴۵ء) سب سے پہلے صوفی ہیں جنھوں نے ان اسرار اور خصوصاً مسئلہ وحدۃ الوجود کو منبر پر بیان کیا اور جب حضرت جنیدؒ نے ان کو ٹوکا کہ میں نے

---

[1] مسالک السالکین۔ [2] تصوف اسلام بہ حوالہ کشف المحجوب۔

[3] شرح گلشن راز بہ حوالہ مشکوۃ الانوار۔ [4] قصیدہ عطار۔

تمھیں یہ باتیں خلوت میں بتائی تھیں اور تم سب کے سامنے بیان کر رہے ہو تو انھوں نے کہا یہاں غیر کون ہے وہی کہہ رہا ہے اور وہی سن رہا ہے۔

تاہم چند اہل حال کے واقعات سے قطع نظر صوفیہ طالبانِ حق سے مجاہدہ کراتے تھے اور اس کا انتظار کرتے تھے کہ مُرید روحانی ترقی کی اس منزل پر پہنچ جائے جہاں خود ہی اس پر کشف حقیقت ہو جائے۔ حضرت ابن عربی نے اس نظریے کو فصوص الحکم میں تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا لیکن چوں کہ فصوص الحکم کا اندازِ بیان فلسفیانہ اور عالمانہ تھا اور مسئلہ بذاتِ خود بھی مشکل تھا اس لیے یہ راز راز ہی رہا لیکن علمائے عصر کی طرف سے ابن عربی کی شدید مخالفت ہوئی ان کے خلاف فتوے دیے گئے۔ تصانیف ہوئیں اور جو کچھ ایسے موقعوں پر مخالفت اور موافقت میں ہوتا ہے سب کچھ ہوا[1]۔

حضرت ابنِ عربی کے زمانے ہی میں بلکہ ان سے کچھ پہلے شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری اور شیخ نظامی گنجوی اپنے اشعار میں جس صراحت سے یہ نظریہ بیان کر رہے تھے اور جس طرح یہ مسئلہ خواص کے حلقوں سے نکل کر عوام تک پہنچ رہا تھا وہ اس سے پہلے تاریخ میں نظر نہیں آتا۔

بینید ہمہ جا عارف آگاہ ہو اللہ — درویش ہو اللہ شہنشاہ ہو اللہ
چوں از تو تولی رفت وز تو ہیچ نہ ماندہ — خواہی تو انا اللہ بگو خواہ ہو اللہ
گر حق طلبی رو بہ رہِ عشق نظامی — العشق ہو اللہ ہو اللہ ہو اللہ

(نظامی)

---

[1] حضرت شیخ اکبر ابن عربی کو ایک واسطے سے حضرت غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ خرقہ خلافت پہنچا ہے حضرت غوث اعظم کی تصنیف فتوح الغیب میں یہ مسائل وحدۃ الوجود اور فنائے عبدیت وغیرہ قرآن و حدیث کی زبان میں بیان ہوئے ہیں لیکن ابن عربی کی فصوص الحکم میں یہی مسائل فلسفیانہ زبان میں بیان کیے گئے ہیں اس لیے فقہا میں سے اکثر نے ان کی مخالفت کی لیکن بعض بڑے بڑے محدث اور عالم آپ کی تائید اور موافقت میں رہے اور آپ کے مخالفوں کو جواب دیتے رہے۔ آپ کے موافقین اور مقلدین میں امام فخر الدین رازی، علامہ جلال الدین سیوطی، مولانائے روم، شیخ صدر الدین قونوی، شیخ عبدالکریم الجیلی شیخ عزالدین عبدالسلام، شیخ مجد الدین فیروز آبادی، امام عبدالوہاب شعرانی وغیرہ اور متاخرین میں مولانا جامی، شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں اور صوفیہ بالاتفاق آپ کو بہترین محقق مقبول بارگاہ اور ولی برحق مانتے ہیں۔ آپ کی تصانیف کی تعداد کئی سو بتائی جاتی ہے جن میں سے فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور تفسیر بہت مشہور ہیں۔ سنہ ولادت ۵۶۰ھ اور وفات ۶۳۸ھ ہے۔ وطن ہسپانیہ۔

ابن عربی کی تصنیف فصوص الحکم کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے آخری شرح مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کی ہے جو مکمل نہیں ہے۔

ابن عربی کے مقلدین میں مولانا جلال الدین رومی، علامہ جلال الدین سیوطی، سید عبدالکریم الجیلی (صاحبِ الانسان الکامل) امام عبدالوہاب شعرانی اور مولانا جامی بہت معروف ہیں۔ بعض صوفیہ کو ابن عربی کے انداز بیان اور اصطلاحات پر اعتراض ہے۔ مثلاً شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ وجود کی اصطلاح کو پسند نہیں فرماتے اور اس کی مخالفت کرتے ہیں لیکن مسئلہ وحدۃ الوجود پر تمام صوفیوں کا اجماع ہے۔

لیکن سنہ ایک ہزار ہجری میں شیخ احمد سرہندی[1] کا ظہور ہوا جو بعد میں مجدّدالف ثانی کے لقب سے مشہور ہوئے۔ شیخ احمد کا زمانہ وہ ہے جب عالم اسلام مختلف فرقوں میں بٹ گیا تھا اور اہلِ سنت والجماعت سے مراد وہ مذہب اور عقائد لیے جاتے تھے جو امام ابوالحسن اشعری مشہور متکلم امام نے معین کردیے تھے اور ان کے بعد ان کے مقلدین نے ان کی شرح اور ان کی تعبیر کی تھی اور شیخ احمد سرہندی اسی مذہب کے پیرو تھے اور اسی کو اہل سنت کا مذہب سمجھتے تھے۔ طریقت میں وہ حضرت خواجہ باقی باللہ کے مُرید تھے۔ شیخ احمد کے والد بزرگوار شیخ عبدالاحد اور خواجہ باقی باللہ کا مسلک تمام صوفیوں کی طرح وحدۃ الوجود ہی تھا۔ اب تک علمائے ظاہر وحدۃ الوجود کی مخالفت کرتے آئے تھے یہ مخالفت دلائل علمی سے تھی کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ میرا کشف و شہود یہ کہتا ہے کہ وحدۃ الوجود غلط ہے۔ شیخ احمد وہ پہلے عالم اور صوفی ہیں جنھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ وحدۃ الوجود حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ایک حال ہے جو اثنائے سلوک میں صوفیوں پر وارد ہوتا ہے۔ مذہب وہی حق ہے جو متکلمین اشاعرہ کا ہے۔

حضرت شیخ احمدؒ کی مخالفت ان کے عہد کے تمام صوفیوں نے کی لیکن ان کو اپنے ہی سلسلے کے ایک زبردست محقق اور جامع ظاہر و باطن عالم اور صوفی کی طرف سے بھی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔
حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی دو واسطے سے حضرت شیخ احمد کے خلیفہ ہیں انھوں نے مکتوبِ مدنی میں فرمایا ہے۔
"میں کہتا ہوں یہ قول (وحدۃ الوجود) عقل سے اور کشف سے دونوں طرح صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا۔ اس پر اہل عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے۔ صوفی جب یہ

---

[1] مجدد صاحب ۹۷۱ھ تا ۱۰۳۴ھ

کہتے ہیں کہ عالم عین حق ہے تو اس سے وجوداتِ خاصہ کی نفی نہیں ہوتی۔ مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے اس سے علماء محفوظ نہیں رہ سکتے یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔

> "اگر کوئی کہے کہ یہ اہلِ سنّت کا مذہب ہے اس لیے اسے ماننا ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اہل سنت اس زمانے کے لوگ تھے جن کے بہتر ہونے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی دی۔ ان لوگوں میں سے کسی سے روایت نہیں کی گئی کہ کبھی کسی نے صفات کے متعلق بات کی ہو کہ ذات پر زائد ہیں یا نہیں اور اگر زائد ہیں تو انتزاعی امور ہیں یا خارج میں موجود ہیں۔ متاخرین کا یہ فرقہ جو اہل سنت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے یہی ایسی باتیں کرتا ہے۔ اوّل تو ان کی بات بدعت ہے کیوں کہ اگلے لوگوں میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور اگر بدعت نہ بھی ہو تو وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔"

شاہ صاحب کی تردید نے مجددیہ حلقوں میں ہلچل ڈال دی اور مولوی غلام یحییٰ نے حضرت مرزا مظہر جان جاناں کے ایماء سے ۱۱۸۴ء میں شاہ ولی اللہ کے جواب میں رسالہ کلمۃ الحق لکھا۔ اس کے جواب میں شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے شاہ رفیع الدین دہلوی نے ایک کتاب دفع الباطل تصنیف کی اور اس میں ثابت کیا کہ وحدۃ الوجود اصولی مسئلہ ہے۔ یہی حقیقت اسلام ہے اور اسے ہی اکابر صوفیہ نے اختیار کیا ہے۔ وحدۃ الشہود نئی بات ہے جو شیخ مجدد ہی نے بیان کی ہے وہ شیخ ابن عربی کا مطلب نہیں سمجھے۔ اس کے بعد قاضی ثناء اللہ پانی پتی جو شاہ ولی اللہؒ کے شاگرد اور مرزا مظہرؒ کے خلیفۂ طریقت تھے۔ ان دونوں نظریوں (وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود) میں مطابقت کی کوشش کی مگر "ارشاد الطالبین" میں ان کا پہلو وحدۃ الوجود کی طرف مائل نظر آتا ہے اور کئی مسئلوں میں انھوں نے بھی مجدد الف ثانی کی مخالفت کی ہے اگرچہ ادب کی وجہ سے ان کا نام نہیں لیا[1]۔ شاہ اسمٰعیل سے متقشف عالم نے وحدۃ الوجود کو

اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو شاہ ولی اللہ، مرزا مظہر، خواجہ میر درد، اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ تمام حضرات اس مخالفت کے عذر خواہ معلوم ہوتے ہیں جو مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کے متعلق فرمائی تھی ان میں سے بعض نے واضح طور سے اس کا اقرار کیا ہے۔ بعض نے تاویل اور مطابقت کی کوشش کر کے اور بعض نے اس کا بدل پیش کر کے۔

---

[1] اس ضمن میں حضرت خواجہ میر درد نے بھی ایک مہتم بالشان کوشش کی اور اس پر ایک مبسوط کتاب علم الکتاب کے نام سے لکھی۔ اس کا اجمالی تذکرہ ابتدا میں خواجہ میر درد کے ذکر میں کیا جا چکا ہے۔

صحیح تسلیم کیا ہے اور اپنی تصنیف طبقات میں ان اصطلاحات ہی کو قبول کیا ہے جو شیخ ابن عربی کے ساتھ مخصوص تھے۔ مثلاً تنزلات وغیرہ۔ اسی طرح مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے بھی وحدۃ الوجود کو حق ثابت کیا ہے اور ابن عربی کی تصنیف فصوص الحکم کی شرح لکھی ہے۔

وحدۃ الوجود

یہاں ہم اپنے الفاظ میں وحدۃ الوجود کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں کیوں کہ یہ مسئلہ اگر تفصیل سے بیان کیا جائے تو اس کے لیے اصطلاحات علمی سے قطع نظر نہیں کر سکتے مفصل مطالعہ کرنے والوں کے لیے صوفیوں کی بے شمار تصانیف موجود ہیں۔ خصوصاً فصوص الحکم کی مختلف شرحیں۔ مولانا جامی کی لوائح۔ مولانا فضل الحق خیرآبادی کا رسالہ فیض الموجود، صوفی عبدالرحمٰن لکھنوی کا کلمۃ الحق اور مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کی التکشف وغیرہ۔

اسلامی صوفی خصوصاً شیخ اکبر ابن عربی کے مقلدین اور جمہور صوفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے اور جسے "ماسوا" کہتے ہیں، ماسوا نہیں ہے نہ خدا کا علاوہ اور غیر ہے بلکہ خدا کا مظہر ہے۔ خدا اپنی لاانتہا شانوں کے ساتھ اس عالم میں جلوہ گر ہے۔ یہ غیریت اور کثرت سے جو محسوس ہوتی ہے ہمار او ہم اور صرف ہماری عقل کا قصور ہے یعنی ہم نے اسے غیر سمجھ لیا ہے۔ در حقیقت ایسا نہیں ہے۔ حضرت ابن عربیؒ نے کہا ہے۔ "الحق محسوس والخلق معقول" یعنی جو کچھ محسوس ہوتا ہے اور ہمارے حواس جس کو محسوس کرتے ہیں، وہ سب حق ہی ہے البتہ ہم جو کچھ سمجھتے تھے وہ مخلوق ہے۔ یعنی مخلوق ہماری عقل نے فرض کرلی ہے در حقیقت نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے اسی قول کی ترجمانی کی ہے:

به بزمِ ما تجلّی ہاست بنگر

جہاں ناپیدؔ او پیداست بنگر

ریاضت و مجاہدہ اسی لیے کیا جاتا ہے کہ عقل روشن ہو جائے اور جو واقعہ اور حق ہے وہ نظر آجائے اور اس کا یقین بھی ہو جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی۔ اللھم ارنا حقائق الا شیاء کماھی اے اللہ ہمیں اشیاء کی حقیقت دکھادے جیسی کہ وہ ہے۔

اس موضوع پر اردو شاعروں کے ہزاروں لاکھوں اشعار ہیں:

یار کو ہم نے جا بجا دیکھا کہیں ظاہر کہیں چھپا دیکھا
کہیں ممکن ہوا کہیں واجب کہیں فانی کہیں بقا دیکھا
کہیں بولا بلیٰ وہ کہہ کے الست کہیں بندہ کہیں خدا دیکھا

(شاہ نیاز)

تنزّلات

صوفیوں کے نزدیک وجود یعنی ہستی ہی حق ہے، اس کی کوئی شکل نہیں ہے نہ حد ہے لیکن اس کا ظہور شکلوں ہی میں ہوتا ہے۔ موجودات کا ایک ذرّہ بھی اس وجود کا غیر نہیں ہے۔ یہ وجود ایک ہے اور خارج میں وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ وہ کسی صورت میں بھی ہو۔

اس وجود کے کتنے ہی مرتبے ہیں ان مرتبوں کو تنزلات کہتے ہیں۔

وجود اپنی ذات سے ہر نسبت اور ہر قید سے پاک ہے یہاں تک کہ مطلق کی قید سے بھی پاک ہے۔ اسے ہاہوت کہتے ہیں۔ یہ صرف اشارہ ہے کوئی نام نہیں ہے ہاہوت کے ذاتِ بحت ذاتِ صرف، غیب الغیب، لاتعین، احدیت وغیرہ اسی مقام کی طرف اشارے ہیں۔

دوسرا مرتبہ عِلم اجمالی کا ہے یعنی ذاتِ مطلق کی وہ حیثیت جہاں اسے اپنی ذات اور صفات وغیرہ علم بطور اجمال کے حاصل ہے۔ اسے وحدت، حقیقتِ محمدیہ، لاہوت ام الکتاب وغیرہ کہتے ہیں۔

تیسرا مرتبہ عِلم تفصیلی کا ہے جہاں ذات کو تفصیل کے ساتھ علم ہے۔ اسی مقام میں ظہور اسم اللہ ہوا۔ اسے واحدیت، حقیقتِ انسانیہ اور جبروت کہتے ہیں۔ یہی مرتبہ اعیان ثابتہ کا ہے جہاں تمام کائنات علمی صورت میں خدا کے علم میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں اور یہ کائنات ان علمی صورتوں کے مطابق خلق ہوئی ہے، یا یہی علمی صورتیں ہیں جنھوں نے خارجی عالم کا وجود اختیار کیا۔ یہ مرتبے علمی ہیں، خارج میں ان کا وجود نہیں ہے اور قدیم ہیں یعنی تغیر اور فنا سے پاک ہیں۔ ان میں اول اور دوم سوم کی ترتیب زمانے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ علمی اعتبار سے سمجھنے سمجھانے کے لیے ہے۔

چوتھا مرتبہ عالمِ ارواح کا ہے یہ مرتبہ تشبیہ اور وجودِ خارجی کا ہے لیکن اس مرتبے میں جو موجودات ہیں وہ مادے سے پاک اور بسیط ہیں (خالص اور مرکب نہیں ہیں) اسے ملکوت بھی کہتے ہیں۔

پانچواں مرتبہ عالمِ مثال کا ہے۔ اس سے وہ اشیاء مراد ہیں جو مرکب ہیں مگر لطیف ہیں اور غیر مادی ہیں۔ یہی عالم ہے جو خواب میں ظاہر ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک مثال بھی ملکوت میں شامل ہے۔

چھٹا مرتبہ عالمِ اجسام کا ہے یعنی یہ نظر آنے والا مادی عالم۔ جو ترکیب تجزیہ اور تحلیل قبول کرتا ہے، اسے ناسوت کہتے ہیں۔ اس میں انسان بھی شامل ہے لیکن انسان کے شرف اور جامعیت کی وجہ سے انسان کو ایک علیحدہ مرتبہ قرار دیا گیا ہے۔

ساتواں مرتبہ حضرت انسان ہے جو ان تمام مراتب کا جامع ہے اور کامل ترین ظہور ہے۔ یہی خلیفۃ اللہ ہے کہ جب وہ عروج کرتا ہے تو یہ مراتب اس میں انبساط کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور اس وقت اسے انسان کامل کہتے ہیں، جیسا کہ کہا گیا ہے:

سینے میں قلزم کو لے قطرے کا قطرہ رہا

بل بے سمائی تری اُورے سمندر کے چور

(شاہ نیازؒ)

صوفیوں کے عقیدے میں یہ عروج وانبساط اپنی انتہائی اور آخری صورت میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا اور آپ کے اتباع میں بقدر استعداد و عطیۂ خداوندی دوسرے انسانوں کو ہر زمانے میں حاصل ہوتا رہا ہے اور حاصل ہو سکتا ہے:

گرچہ اُس نور کا ہے یوں تو سبھی جائے ظہور

پر کھلا خوب طرح صورتِ انسان میں آ

(شاہ اصغرؒ)

فرقِ مراتب

حق اور الوہیت کے مرتبوں میں وجود کے لیے جو نام رکھے گئے ہیں اور اس کے جو استحقاق و احکام ہیں ان ناموں کا مراتبِ خلق پر اطلاق نہیں کیا جاسکتا اور جو نام اور خصوصیات کہ مراتبِ خلق کی ہیں ان کا اطلاق مراتبِ حق پر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر وجود کی حقیقت تمام مراتبِ ذہنی و خارجی پر حاوی ہے۔

ابن عربی کے مشہور شارح مولانا جامیؒ نے کہا ہے:

ہر مرتبہ از وجود حکمی دارد
گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

یعنی وجود کے ہر مرتبے کا حکم اور خصوصیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ اگر تم مراتب کے فرق کا لحاظ نہ کروگے تو زندیق اور گمراہ ہو جاؤ گے۔

لاہوت سے اُتر کے ہوں ناسوت میں پڑا
کیا کچھ ہوئی مقام کی تغیر الغیاث
(شاہ نیازؒ)

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ خدا کی ذات کا عین ہے اور خدا کے علم میں یہ صورتیں تخلیق عالم سے پہلے موجود تھیں۔ جب یہ صورتیں عالمِ خارج میں ظاہر ہوتی ہیں تو ان کو مظاہر اور اعیان خارجہ کہتے ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اور اعیانِ خارجہ اور یہ خارجی عالم سب خدا کا عین ہے اور یہ سب ایک ہی وجود ہے جو مرتبہ غیب میں ذاتِ مطلق ہے اور مرتبہ علم میں اعیانِ ثابتہ ہے اور مرتبہ حس و شہادت میں اعیانِ خارجہ ہے۔

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیان ہیں مظاہر ظاہر ظہور تیرا
(خواجہ میر دردؒ)

اعیانِ ثابتہ کو مسلکِ شہود کے بانی حضرت مجدد صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے[1]۔

وحدۃ الشہود

اس نظریے کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودِ حقیقی صرف خدا ہے۔ لیکن یہ عالم بھی موجود ہے اور غیر خدا کی حیثیت سے ہے لیکن اس کا وجود وہمی ہے۔ جب سالک منزلیں طے کرتا ہے تو ایک منزل ایسی آتی ہے کہ اس کی نظر سے یہ عالم پوشیدہ ہو جاتا ہے اور اسے خدا ہی خدا نظر آنے لگتا ہے جیسے کہ آفتاب کے طلوع کے وقت سیارے نظر نہیں آتے مگر وہ معدوم نہیں ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح عالم معدوم معلوم ہونے لگتا ہے۔

مرزا غالب نے ذیل کے دو شعروں میں بڑے حسن کے ساتھ اس نظریے کی تردید کی ہے:

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں
ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

غیبِ غیب سے مراد خدا تعالےٰ کی ذات ہے اور شہود سے مراد یہ عالم جو نظر آتا ہے[2]۔

صوفیوں کا سلوک

قرآن میں جگہ جگہ خدا کو یاد کرنے کی تاکید کی گئی ہے اور اس لیے کوئی مخصوص ہیئت مخصوص نہیں کی گئی چناں چہ کہا گیا ہے کہ جب نماز پڑھ چکو تو خدا کو کھڑے بیٹھے لیٹے یاد کرو[3]۔ اس کے لیے کوئی وقت کا تعین بھی نہیں کیا گیا بلکہ کہا گیا جب تم خدا کو بھولو تب ہی یاد کرو[4]۔ اسے زبان کے ساتھ بھی مقید نہیں کیا گیا۔ تم خدا کو یاد کرو اپنے دل میں تضرع اور خوف کے ساتھ[5] اور کوئی مقدار بھی معین نہیں کی گئی بلکہ کہا گیا۔ خدا کو بہت یاد کرو[6] اور اس

---

[1] مکتوبات مجدد صاحب۔ [2] نظریہ شہود پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو نقدِ اقبال۔

[3] فاذاقضیتُم الصّلوٰۃ فاذکروا اللّٰہ قیاماً وّ قعوداً وّ علیٰ جنوبکم۔

[4] واذکروا ربك اذنسیت۔

[5] واذکور بک فی نفسک تضرعا وخفیہ۔ [6] وَ اذکُرو اللّٰہ کثیرًا لعلّکم تُفلِحُون۔

کے ساتھ یہ بھی تاکید کی گئی کہ اگر تم نہیں جانتے ہو تو اہلِ ذکر سے پوچھ لو[1]

چناں چہ صوفیوں میں ذکر و فکر اور مراقبے وغیرہ کے لاتعداد طریقے ہیں۔ بعض کے متعلق ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پہنچے ہیں۔ بعض دوسرے اولیائے متقدمین سے اور بعض بعد کے صوفیوں نے خود ایجاد کیے ہیں۔ ان سب کا اصول بھی یہی ہے کہ توجہ کو ایک مرکز پر جمع کر لیا جائے لیکن یہ مرکز چاہے اپنے جسم میں ہو یا جسم سے باہر ہو خدا کا ذکر اور خدا کی یاد اس سب میں ضروری ہے۔ یہاں تک کہ فنائے محض بھی بیکار ہے جب تک اس میں خدا کا تصور نہ ہو۔

نیستی باید کہ او از حق شود

تا کہ بیند اندرو حسنِ احد

ورنہ محض نیستی نشہ آور چیزوں سے بھی ہو جاتی ہے جیسا کہ اکثر غیر مسلم یا مسلم آزاد مشرب فقیروں کا شیوہ ہے۔ کیوں کہ یہ گروہ ہستی سے نجات پانے ہی کو سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہستی شرِ محض ہے۔

ذکر عام طور سے کلمۂ توحید لا الہ الا اللہ کا کیا جاتا ہے یا اس کے دوسرے اجزا کا مثلاً صرف الا اللہ۔ یا صرف اللہ اور صرف ہو۔ مراقبے قرآن کی آیات کے بہتر سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً خدا تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔ وہی اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔ اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔ تم جس طرف بھی منھ کرو ادھر اللہ ہی ہے۔ وغیرہ یہ ذکر آواز سے خاموشی سے اور جسم کو حرکت دے کر بھی کیے جاتے ہیں اور بعض حالتوں میں ہندو یوگیوں کی طرح جسم کو ساکن بھی رکھا جاتا ہے اور جسم بعض مرکزوں پر توجہ کو مرکوز بھی کیا جاتا ہے۔ اور بعض سلسلوں میں حبسِ دم (پرانایام) بھی کیا جاتا ہے۔ ان سب کے اثرات علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ بعض کا مقصد یہ ہوتا ہے یہ نفس ساکن ہو جائے۔ بعض سے دل میں حرارت پیدا ہو جاتی ہے اور اس طرح توجہ اور خیال قابو میں آ جاتا ہے۔ بعض کا مقصد فنا اور بے خودی حاصل کرنا ہو اور بعض کی تاثیر سے کشفِ آئندہ اور کرامات کی قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کو اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ اور مرشد ابتدا میں اسے روک دیتا ہے۔ کیوں کہ اس سے توجہ خدا کی طرف سے ہٹ کر دوسری طرف ہو جاتی ہے۔

---

[1] فَاسْئَلُوْا اَھلَ الذِّکرِ اِن کُنتُم لَا تَعلَمُونَ۔

سلسلۂ مجددیہ میں سلوک کا انحصار لطائف پر ہے۔ یہ لطائف یوگ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

صُوفیوں کی انسان دوستی

انسان دوستی کی تعلیم اصولاً اسلامی تعلیمات میں ملتی ہے اور اس کی تفصیل صوفیانہ نظریات میں ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان دوستی کی مسلک تصوف میں بڑی اہمیت اور بڑی شدت ہے:

طریقت بجز خدمتِ خلق نیست
بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

(سعدیؒ)

یہی وہ مسلک ہے جہاں شیخ و برہمن، دیر و حرم اور کافر و مومن کا جھگڑا نہیں ہے اور سب کو یکساں خدمت اور ہمدردی کا مستحق سمجھا جاتا ہے:

من کی دنیا میں نہ دیکھا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

(اقبالؔ)

حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدینؒ دہلوی نے فرمایا:

قیامت کے بازار میں کسی سودے کی اتنی قیمت اور چلن نہ ہوگا جتنا دل کا خیال رکھنے اور دل خوش کرنے کا[1]۔

یہ ایک صوفی ہی کہہ سکتا ہے:

دل بہ دست آور کہ حج اکبر است
از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است

---

[1] سیر الاولیا

دنیا سے اگر نفرت دور کی جا سکتی ہے اور انسان دوستی اور عالمگیر برادری کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے تو وہ صوفیانہ اصول کی بنا پر رکھی جا سکتی ہے۔ اس زمانے کے نام نہاد صوفی اگرچہ خود سب سے زیادہ اصلاح کے مستحق اور محتاج ہیں اور یہ فرض ان کو نہیں سونپا جا سکتا لیکن قدیم صوفیوں کے اصول اور سیرت ابھی زندہ ہے۔ اُن دنوں کی یاد ابھی تازہ ہے جب خواجہ سید معین الدین حسن سجزی اجمیر تشریف لائے اور سید اجل چین تشریف لے گئے جہاں کی زبان اور مذہب، قوم اور افراد، زمین اور آسمان ہر چیز ان کے لیے اجنبی اور غیر ہمدرد تھی لیکن ان کی انسان دوستی اور مخلصانہ خدمت نے کروڑوں افراد ان کی تعظیم اور ان کے نام پر جان دینے والے پیدا کر دیے۔ اور پھر اس زمانے کو یاد کیجیے جب ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت کی جڑیں پاتال تک پہنچ چکی تھیں تو حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ کو کیا ضرورت تھی کہ ہندوؤں کے تہواروں میں شرکت کرتے، امیر خسروؒ کو کیا ضرورت تھی کہ ان کی زبان میں شعر کہتے۔ ان کے ملک اور رسم و رواج کی تعریفیں کرتے۔ آج اگر کوئی مسلمان یہ کہتا ہے کہ ہندو کافر اور مشرک نہیں ہیں تو مسلمان اُسے غدار اور ہندو اُسے خوشامدی اور موقع پرست کہیں گے۔ لیکن اسلامی حکومت کے دور میں مرزا مظہر جانِ جاناں نے یہی کہا اور کسی مفتی اور عالم نے ان کی مخالفت نہیں کی۔[1]

یہ خلوص اور جذبہ سیاست سے یا ظاہر داری اور مصلحت سے پیدا نہیں ہو سکتا یہ ملمع کاری نہیں ہے جب تک اس پر انسان کا ایمان اور دل کا مقصود نہ ہو، جب تک وہ سارے انسانوں کو خدا کا مظہر نہ سمجھے اور خدا سے اسے سچی محبت اور عشق نہ ہو یہ اخلاص اور یہ عمل ظاہر نہیں ہو سکتے:

عشق را با کافر و مومن نباشد احتیاج

ایں سخن در کعبہ و بت خانہ می باید نوشت

قرآن نے اپنی سب سے پہلی سورۃ فاتحۃ الکتاب میں خدا کو سارے عالم کا رب کہا ہے سب پر رحم کرنے والا اور سب کا بخشنے والا قرار دیا ہے۔ اس نے سارے مذہبوں کی عبادت گاہوں کی حفاظت و احترام کا اصول دیا ہے[2]۔ اور جو بھی اس کے راستے پر چلیں ان سب سے بخشش کا وعدہ فرمایا۔ حدیث میں ہے کہ خدا پوچھے گا کہ میں بیمار ہوا تھا تم نے میری عیادت نہ کی۔ میں

---

1. کلمات طیبات مکتوب ۱۴۔

2. سورہ حج، پارہ نمبر ۱۷، ثلثِ آخر۔

بھوکا تھا اور تم نے مجھے کھانا نہیں کھلایا......اس طرح ایک انسان کے مرض اور بھوک کو اس نے اپنا مرض اور اپنی بھوک قرار دی۔ رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جو زمین پر بستے ہیں تم اُن پر رحم کرو تو جو آسمان میں ہے وہ تم پر رحم کرے گا[1]۔ آپ نے فرمایا یہ مخلوق خدا کا کنبہ ہے خدا کے نزدیک وہی سب سے پیارا ہے جو اس کے کنبہ کے ساتھ اچھا ہے[2]۔ بہت سی حدیثوں میں سے یہ چند حدیثیں ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اس کا عملی نمونہ ہے جس کے بیان کے لیے دفتر کے دفتر بھی کم ہوں گے۔ آپ کا لقب ہی رحمۃ للعٰلمین ہے۔

اب ایک نظر اس صوفیانہ نظریے پر بھی ڈال لی جائے جو انسان دوستی کا باعث ہے۔ صوفیوں کے نزدیک یہ ساری کائنات خدائے واحد کی ذات و صفات کا ظہور ہے اور یہ سارے مظاہر اس کے آئینے ہیں جن میں اس کی مختلف شانیں اور مختلف صفات ظاہر ہوئی ہیں۔ لیکن انسان وہ کامل ترین آئینہ ہے جس میں وہ آفتابِ حقیقت پوری طرح اور کامل شان سے جلوہ گر ہے۔ اور انسان کا دل ایک راز ہے جس کے لیے خدا نے کہا ہے۔

میں نہ زمین میں سما سکتا ہوں نہ آسمان میں، ہاں سما سکتا ہوں تو انسان کے دل میں[3]۔

پرتوِ حسنت نہ گنجد در زمین و آسماں
در حریم سینہ حیرانم کہ چوں جا کردہٗ

اسی لیے صوفیہ کے کلام میں دل ایک اہم علامت کے طور پر بکثرت استعمال ہوتا ہے اور دل کو اسی لیے کعبے پر فوقیت دی جاتی ہے۔
مولانا روم کے مشہور شعر ہیں:

دل بہ دست آور کہ حجِ اکبر است
از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بُنگاہِ خلیلِ آزر است
دل گزرگاہِ خلیلِ اکبر است

[1] مشکوٰۃ بحوالہ ابوداؤد۔ ترمذی۔
[2] مشکوٰۃ بحوالہ بیہقی۔ [3] حدیث قدسی بروایت صوفیہ

علامہ اقبال نے کہا ہے:

مقامِ آدمِ خاکی نہاد دریابند

مسافرانِ حرم را خدا دہد توفیق

تنزلات کے نظریے کی رو سے انسان ظہور کا کامل ترین درجہ ہے جس طرح ایک بیج میں اجمالی حیثیت سے سارا درخت ہوتا ہے اسی طرح ہر انسان میں سارے مقامات اور درجات موجود ہوتے ہیں۔ اسی لیے انسان کو صوفیوں کی اصطلاح میں عالم صغیر کہا جاتا ہے۔

امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

و تزعم انك جرم صغیر

وفیك انطوی العالم الاکبر

"تو یہ سمجھتا ہے کہ تو ایک چھوٹا سا وجود ہے۔ حالاں کہ تیرے اندر سب سے بڑا عالم موجود ہے۔"

انسان کے ساتھ محبت خدا کی محبت کی فرع ہے۔ صوفیہ اس کائنات کو محبت ہی کا ظہور مانتے ہیں۔ قرآن و حدیث محبت کی تاکید کرتے ہیں وَالذین آمنوا اشدّ حُبّاً لله۔ جو ایمان دار ہیں وہ خدا سے شدید محبت رکھتے ہیں۔ حضور صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا جب تک میں اس کے نزدیک اس کے مال، اولاد بلکہ اس کی جان سے بھی زیادہ محبوب نہ ہوں۔

حدیث میں ہے:

خدا کو تمہارے اعمال میں سب سے زیادہ یہی عمل پسند ہے کہ خدا ہی کے لیے محبت کرو اور خدا ہی کے لیے بُغض رکھو۔

(احمد۔ ابو داؤد)

دراصل محبت کے بغیر ایمان ظاہر داری کے سوا کچھ نہیں۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی

نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

(اقبالؔ)

اور اس محبت کا کمال یہ ہے کہ محبت کرنے والا بندہ خود خدا کا محبوب بن جاتا ہے اور خدا کا محبوب ہو کر وہ ساری کائنات کا محبوب بن جاتا ہے جیسا کہ بخاری میں ہے۔ کہ جب خدا کسی سے محبت کرتا ہے تو سب کو خبر کر دی جاتی ہے، اور پھر ساری کائنات اس سے محبت کرنے لگتی ہے۔ یہی وہ خالص محبتِ ذات ہے جس کے لیے قرآن نے کہا ہے۔

انَّ صَلوٰتی وَ نُسُکِی وَ مَحیایَ وَ مَمَاتِی لِلّٰہِ رَبِّ العٰلَمِینَ (قرآن)

میری نماز اور عبادت میری موت اور زیست سب خدا ہی کے لیے ہے۔

یہ محبت کرنے والے ہیں جن کا مقصود خدا کی ذات کے سوا کچھ نہیں۔ یُرِیدُونَ وَجھَہ (قرآن)۔ وہ کسی کو کھانا بھی کھلاتے ہیں تو اس کا مقصد جنت کا حصول نہیں ہوتا بلکہ خدا کی محبت کے باعث ایسا کرتے ہیں۔ وَیُطعِمُونَ الطّعَامَ علیٰ حُبّہٖ مسکیناً.......... (قرآن) اسی محبتِ ذات کی حضرت رابعہ بصریہؒ نے شدت سے تبلیغ کی۔ ان کے قول کو مرزا غالب نے اس شعر میں نظم کیا ہے۔

طاعت میں تار ہے نہ مے وانگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

یہی بات علامہ اقبال نے کہی ہے:

جنتِ ملّا مے و حور و غلام
جنتِ آزادگاں سیرِ دوام
جنتِ ملا خورد خواب و سرود
جنتِ عاشق تماشائے وجود

مَنصُور

حضرت منصورؒ کی شخصیت فارسی اور اردو شاعری کا بھی موضوع رہی ہے، اس لیے اس بارے میں قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔ علمائے ظاہر کے علاوہ خود صوفیوں میں حضرت منصور کے متعلق مختلف نقطہ ہائے نظر ملتے ہیں۔ فارسی شاعروں میں شیخ فرید الدین عطارؒ اور

مولانائے روم ان کے بڑے زبردست معتقدین میں ہیں۔

لیکن اندر قمار خانۂ عشق
زِ منصور کس نہ باخت قمار
(عطارؒ)

اردو شعراء نے ان کی مدح و ستائش کے ساتھ کبھی ان پر طنز بھی کیا ہے۔

مرزا غالبؔ نے کہا ہے۔

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تقلیدِ تنک ظرفیِ منصور نہیں

کسی اور شاعر کا شعر ہے:

حضرت منصورؒ انا بھی کہہ رہے ہیں حق کے ساتھ
دار تک تکلیف فرمائیں جو اتنا ہوش ہے

علامہ اقبال نے اپنے مکتوب میں ان کے متعلق مخالفانہ رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے۔ میرے خیال میں کتاب الطّواسین میں سوائے الحادو زندقہ کے کچھ نہیں۔ تاریخوں اور تذکروں میں مصنفین نے مشہور روایات نقل کردی ہیں، یا اپنے خیالات و معتقدات کا اظہار کیا ہے لیکن ڈاکٹر مصطفےٰ حلمی پروفیسر فواد یونی ورسٹی مصر نے تاریخ[1] تصوف اسلام میں منصور کے متعلق جو کچھ کہا ہے اور خود ان کی تصانیف سے جو اقتباسات دیے ہیں وہ میری نظر میں اس موضوع پر بہترین تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے موصوف کے شکریے کے ساتھ ان میں سے ضروری اقتباسات یہاں درج کیے جاتے ہیں۔

حُسین بن منصور الحلاج شہر بیضا (فارس کے ایک شہر) میں پیدا ہوئے۔ سنہ ولادت ۲۴۴ھ ہے۔ اہواز کے ایک مقام تستر میں سہل بن عبداللہ تستریؒ کی صحبت میں رہے۔ پھر بصرے میں عمرو مکی سے استعفادہ کیا۔ ۲۶۴ھ میں بغداد آئے اور حضرت جُنید بغدادیؒ کے شاگردوں میں شریک ہوگئے۔

---

[1] اس کے مترجم رئیس احمد جعفری صاحب ہیں۔

منصورؒ کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ ان کی عمر کا بڑا حصہ مختلف ملکوں کی سیر و سیاحت میں بسر ہوا۔ وہ تین مرتبہ مکہ گئے اور ہر مرتبہ فریضۂ حج ادا کیا۔

طبیعت بے باک و غیور پائی تھی۔ جو بات دل میں آتی تھی اسے زبان پر لانے میں تامل نہیں کرتے تھے اور اپنے مسلک میں بہت سخت تھے۔ رواداری اور مصلحت کے قائل نہ تھے۔ جس بات کو صحیح سمجھ لیتے اسے فاش اور برملا کہنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

۲۹۷ھ میں علامہ ابن داؤد ظاہری کے فتوے کی بنا پر پہلی مرتبہ گرفتار ہوئے۔ لیکن ایک سال بعد ۲۹۸ھ میں قید خانے سے بھاگنے میں کامیاب ہوگئے اور سوس میں پوشیدہ طور پر رہنے لگے۔

۳۰۱ھ میں دوبارہ پھر گرفتار ہوئے اور آٹھ سال مسلسل قید خانے میں رہے۔ ان کو بغداد کے مختلف قید خانوں میں منتقل کیا جاتا رہا شاید اس لیے کہ وہ پھر فرار نہ ہو جائیں۔

۳۰۹ھ میں ان کے مقدمے کا آخری فیصلہ ہوا اور ۱۸/ ذی قعدہ کو ان کی زندگی ختم کردی گئی۔ حکم یہ تھا کہ پہلے ان کو کوڑے مارے جائیں، پھر ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں۔ ان کا سر تن سے جدا کر دیا جائے اور اس کے بعد انھیں دجلہ کے پانی میں بہا دیا جائے۔ چناں چہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

منصورؒ کی جان اس جرم میں لی گئی کہ وہ انا الحق یعنی میں خدا ہوں کا نعرہ لگاتے تھے۔ اس قول سے ان کا مطلب یہ تھا کہ وہ اتحاد ذاتِ الٰہی کے قائل تھے یعنی اپنی ذات کو ذاتِ الٰہی میں گم کر کے ذاتِ الٰہی کا ایک جز اور حصہ بن گئے تھے۔ حلاج کے اور بھی عقیدے تھے۔ مثلاً یہ کہ حج کوئی ایسا فریضہ نہیں ہے کہ انسان اس کی ادائیگی پر مکلّف ہو۔ حجِ ظاہر یہ ہے کہ انسان ارضِ مقدس حجاز تک کا سفر کرتا اور وہاں مناسکِ حج ادا کرتا ہے لیکن اس کے علاوہ ایک دوسرا حج بھی ہے اور وہ روحانی حج ہے۔

تصانیف اور مذہب

منصورِ حلاج نے تصوف میں اور اپنے مخصوص نظریات کی شرح و توضیح میں کتنی ہی کتابیں لکھی ہیں۔ ابن ندیم نے الفہرست میں ان کی تعداد سینتالیس تک شمار کی ہے۔

منصور کے عقائد کی اگر چھان بین کی جائے تو معلوم ہوگا کہ انھوں نے اپنی نظم و نثر میں جن

خیالات وعقائد کا اظہار کیا ہے وہ تین چیزوں پر مشتمل ہیں۔

ا۔ ذاتِ الٰہی کا حلول ذاتِ بشری میں۔

۲۔ حقیقتِ محمدیہ کا قدیم ہونا۔

۳۔ سارے دین در حقیقت ایک ہیں۔

حلول کے بارے میں منصور کے یہ اشعار پیش کیے ہیں۔

"ہم دو روحیں ہیں۔

جنھوں نے ایک بدن کی صورت اختیار کر لی ہے۔

جب وہ مجھے دیکھتا ہے

میں اسے دیکھتا ہوں

جب میں اسے دیکھتا ہوں

وہ مجھے دیکھتا ہے۔"

ایک اور مقام پر محبوب کو مخاطب کر کے کہتے ہیں

"تو میری رگ و پے اور قلب میں جاری و ساری ہے۔

جس طرح

آنسو میری آنکھوں سے جاری ہیں

جس طرح

ضمیر، قلب میں اس طرح حل ہو گیا ہے

جس طرح

روح بدن میں جذب ہو جاتی ہے۔"

انسان اور خدا کی روحوں کے امتزاج کے ثبوت میں ان کے یہ شعر پیش کیے جاتے ہیں۔

”اے اللہ!

تیری روح میری روح میں اس طرح سماگئی ہے،

جس طرح

شراب آبِ زلال میں

جب کوئی چیز

تجھ سے مس ہوتی ہے تو مجھ سے بھی مس ہوتی ہے۔

کیوں کہ

تو اور میں ہر حال میں ایک ہیں“

لیکن بعض تحریروں میں حلاج اپنے اس امتزاج بشریت والوہیت کے نظریے سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے:

”جس شخص کا یہ خیال ہے کہ الٰہیّت بشریت میں حلول کر سکتی ہے یا بشریت الٰہیت میں مخروج ہو سکتی ہے۔ وہ کافر ہے۔ کیوں کہ خدائے بزرگ و برتر اپنی ذات و صفات کے اعتبار سے فرد ہے، ان لوگوں کے مقابلے میں جو اس کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور جن کے صفات عارضی ہیں، وہ کسی طرح بھی مخلوق سے مشابہت نہیں رکھ سکتا، نہ مخلوق خدا سے کسی درجے میں مشابہت رکھ سکتی ہے اس لیے کہ یہ محالِ عقلی ہے۔“

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ حلاّج کے نزدیک لاہوت اور ناسوت، رب اور عبد، محبوب اور محبّ دو الگ الگ مراتب ہیں جو اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے متحد اور ایک ہوں لیکن تعینات کے اور ناموں کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ ہیں اور بندے کو خدا اور خدا کو بندہ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ خود انھوں نے دوسری جگہ کہا ہے۔

انسان اپنی حقیقت کے اعتبار سے خدا ہے بالخصوص اس صورت میں کہ اللہ نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے اسی لیے اس نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں جیسا کہ خود

قرآن سے ثابت ہے۔ (تاریخ تصوفِ اسلام)

حقیقتِ محمدیہ

حلاج نے نورِ محمدی کے متعلق کہا ہے

"آپ غیب کے نور کی روشنی تھے ظاہر ہوئے اور واپس ہوئے اور لوٹ گئے۔[۱]

(کتاب الطّواسین)

"آپ کے اوپر بادل تھے جن سے بجلیاں کوندتی تھیں، آپ کے نیچے بجلیاں تھیں جو چمکتی دمکتی تھیں۔ آپ کا سحاب نور برساتا اور پھل لاتا تھا۔ تمام علوم آپ کے بحرِ بے پایاں کا ایک قطرۂ ناچیز تھے۔ تمام حکمتیں آپ کی حکمت کے سمندر کے سامنے ایک چھوٹی سی نہر تھیں تمام زمانے آپ کے زمانے کے سامنے ایک ساعت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ (نفس المرجع[۲])۔

توحیدِ ادیان

حلاج کا خیال تھا کہ تمام دین اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہیں ان کا فروعات میں اختلاف ہے۔ لیکن اصل کا جہاں تک تعلق ہے وہ ایک ہی ہے۔ تمام دینوں کا مرکز اور منبع خدا ہے۔

منصورؒ کے یہ نظریئے بغیر کسی نقد اور تبصرے کے یہاں نقل کر دیے گئے ہیں اس لیے کہ یہ نظریئے منصورؒ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، جس نظریئے کو حلول واتحاد کہا گیا ہے وہ لفظ بہ لفظ حدیث قربِ نوافل کا مضمون ہے جو بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث ہے کوئی اس کی تعبیر تو اپنے مطلب کے مطابق کر سکتا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اور جو تعبیر حدیث کی کی جائے گی وہی منصورؒ کے قول کی بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح حقیقتِ محمدیہ کے قدیم ہونے کا نظریہ۔ یہ اصطلاح کو نہ سمجھنے کا قضیہ ہے کیوں کہ صوفی اپنی اصطلاح میں مرتبہ لاہوت کو حقیقتِ محمدی کہتے ہیں۔ اس سے مراد محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی جہت بشریت یا نبوت نہیں ہوتی۔

---

[۱] [۲] کتاب الطّواسین اور نفس المرجع منصور حلاج کی تصانیف ہیں۔ از تاریخ تصوف اسلام۔

رہا وحدتِ ادیان کا معاملہ تو یہ نظریہ منصورؒ کا نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کا ہے اس کے لیے حضرت شاہ ولی اللہ محدث کی حجۃ اللہ البالغہ سے یہ عبارت نقل کر دینا ہی کافی معلوم ہوتی ہے۔

"باب ۵۶۔ اس کے بیان میں کہ مذہب کی اصل ایک ہی ہے اس کے طریقے اور راستے مختلف ہوا کرتے ہیں۔ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے (خُدا نے تم کو دین کا وہی راستہ بتایا ہے جس کی نوحؑ کو وصیت کی تھی اور جو وحی ہم نے تم پر نازل کی ابرہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو بھی اسی کی وصیت کی تھی اور وہ یہی بات تھی کہ دین حق کو ٹھیک رکھیو اور اس میں تفرقہ نہ ڈالیو)۔

مجاہد کا قول ہے کہ اے محمد صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم ہم نے تم کو اور نوحؑ کو ایک ہی دین کی وصیت کی تھی۔ اور خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ "تم سب کی امت ایک ہی ہے میں ہی تمہارا ہوں مجھی سے ڈرتے رہو[1]۔"

لیکن مستشرقین کی تقلید میں بعض علمائے مشرق نے بھی بعض جزوی مسائل کو اس طرح بیان کیا ہے جیسے یہ کوئی نئی دریافت یا نئی تحریک اور انقلاب ہو چناں چہ ڈاکٹر محمود حلمی نے تصوف میں خوف کی آمیزش کو خواجہ حسن بصریؒ کی ایجاد اور محبت کی آمیزش کو رابعہ بصریہؒ کا کارنامہ اور بایزید بسطامیؒ کو سکر کا موجد اور جنید بغدادیؒ کو صحو کا علمبردار اور وحدۃ الوجود کو ابن عربیؒ کی تجدید بتایا ہے۔

اندازِ بیان پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا لیکن ان میں سے کوئی چیز صرف تصوف بلکہ اسلام کے لیے بھی نئی نہیں تھی۔ یہ امور ایسے نہیں ہیں جو قرآن و حدیث میں نہ ہوں جو رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول اور حال نہ ہوں اور جو صحابہ اور تابعین پر وارد نہ ہوئے ہوں۔ مثلاً صدق حضرت صدیقِ اکبرؓ کی خصوصیت اور عدل حضرتِ عمرؓ کی خصوصیت اور علم حضرتِ علیؓ کی صفت سمجھی جاتی ہے۔ فقر ابو ذرؓ اور سلمانؓ کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے اور محبت کو حضرتِ اویس قرنیؒ کے ساتھ۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ یہ نظریات ان حضرات کی دریافت ہیں یا دوسرے صحابہ و تابعین ان خصوصیات سے محروم تھے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ مترجمہ مولوی خلیل احمد

اصطلاحات

حروف تہجّی کے اعتبار سے

اُلوہیّت

الوہیت الہٰ سے مشتق ہے۔ معبودیت اور خدائی کے معنی میں آتا ہے۔ عبدیت اس کا مقابل ہے۔

دریائے دل سے اٹھتی ہے موجِ الوہیت
رہتی ہے دل میں شورِ انا اللہ کی اُمنگ

شاہ نیازؒ

انا۔ خودی

انا یا خودی اس حقیقت کا نام ہے جس کی طرف انسان "میں" کہہ کر اشارہ کرتا ہے۔ اسلامی صوفی اس کو عینِ حق کہتے ہیں اور غیر اسلامی صوفی اسے مجموعہ شر اور شر کی اصل بتاتے ہیں۔ شیخ محمود شبستریؒ نے گلشنِ راز میں فرمایا ہے کہ

> " حقیقت (یعنی وجودِ مطلق) جب اضافت اور نسبت کی وجہ سے متعین ہوتی ہے اور اس طرح جب اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو اسے "میں" کہتے ہیں یعنی مطلق جب متعین ہوتا ہے یا کُل جب فرد کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اُسے انا یا خودی کہا جاتا ہے۔ جسم اور روح دونوں انا کے اجزاء ہیں اور انا جسم اور روح دونوں سے برتر ہے۔"
> (برتر بمعنی مطلق)

خودی ایک عوام کی ہے کہ وہ اپنے کو خدا سے علاوہ ایک مستقل وجود تصور کرتے ہیں یہی وہ

خودی ہے جس کو صوفی فنا کرنا ضروری سمجھتے ہیں جہاں بھی صوفیوں کے کلام میں خودی کے فنا کرنے کی تاکید آتی ہے وہ یہی خودی جسے خدا کے مقابل ایک مستقل ہستی فرض کر لیا گیا ہے اس کے فنا کرنے سے مراد یہ ہے کہ ہم نے جو اسے خدا کا غیر سمجھ لیا اس وہم غیریت کو فنا کر دیا جائے نہ اپنی اصل ہستی کو جو عینِ حق ہے۔

معرفت کی راہ میں ہے بھول جانا رہ نما
جو کہ بھولا ہے خودی کو وہ خدا کو پا گیا

(شاہ اصغرؔ)

اند کے اندر حرائے دل نشیں
ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

(اقبال)

دوسری خودی وہ ہے جس کا عرفان اس وہم غیریت کے فنا ہو جانے کے بعد ہوتا ہے اس وقت سالک کی زبان سے انا کا دعویٰ سرزد ہو جاتا ہے۔

جس نے پہچانا ہے اپنے آپ کو
ہے نیازؔ اپنے قدم پر سرنگوں

(شاہ نیازؒ)

اسم اور صفت

خدا کے نام اور صفات شمار سے بے نیاز ہیں۔ قرآن میں جو نام مذکور ہوئے ہیں ان کو اسماء حسنیٰ کہتے ہیں مگر خدا کے نام ان میں محدود نہیں ہیں۔ صوفیوں کا مسلک یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات ایک ہی ہیں۔ صفت سے مراد یہ ہے کہ ذاتِ خداوندی نے کسی خاص تجلی کے ساتھ ظہور فرمایا اور اسی صفت کے اعتبار سے کسی نام سے موسوم ہوئی۔ اسم سے مراد خدا کی ذات ہے کسی صفت کے اعتبار سے مثلاً سمیع سے مراد خدا کی ذات ہے جو سننے والا ہے۔ صفاتِ ذاتیہ سے مراد یہ صفات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام ان کو ائمہ

سبع کہتے ہیں۔ ائمہ اسماء یہ ہیں۔ حیّ، علیم، قدیر، مرید، سمیع، بصیر، متکلم۔

جلال و جمال

جلال و جمال دونوں خدا کی صفتیں ہیں۔ بعض صفات اور اسماء جلالی ہیں اور بعض جمالی۔ جلال کے معنی بزرگی اور عظمت قدر کے ہیں۔ جمال کے معنی زینت اور حُسن کے ہیں جو ظاہر د باطن دونوں میں ہوتا ہے۔

جمالی ان صفتوں اور اسماء کو کہا جاتا ہے جو ثبوتی ہیں اور ان میں منفی پہلو نہیں ہے جیسے رحیم، کریم، غفور وغیرہ اور جلالی وہ اسماء و صفات ہیں جو سلبی ہیں۔ یعنی ان میں منفی پہلو ہے جیسے قاہر، مذل، منتقم وغیرہ۔

جلال کے مفہوم میں حق تعالےٰ کا پوشیدہ ہونا بھی ہے۔ اس کی حقیقت اور جیسا کہ وہ ہے پہچانا نہیں جاسکتا۔ نہ اس کے سِوا اسے کوئی پہچان سکتا ہے نہ جان سکتا ہے۔ جمال اس کی تجلی ہے جو اس نے اپنی ذات پر کی ہے۔ اس کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی ہے کیوں کہ اس کی تجلی کے وقت کوئی بھی باقی نہیں رہ سکتا اور اس کے جلال میں بھی جمال ہے کیوں کہ اس کے مفہوم میں تجلی اور نزدیکی شامل ہے جس کا لازمہ لطف و رحمت ہے۔ جلال کا لازمہ خدا کی طرف سے قہر و غلبہ اور بلندی ہے اور بندے کی طرف سے خشوع خضوع اور ہیبت ہے۔

جس کو کہتے ہیں دوزخ و جنت
وہ جلال و جمال ہے تیرا
(غمگین)

اتّحاد، اتصال اور وصال

اتحاد حق تعالےٰ کے وجود کے اس طرح مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں کہ ہر شے معدوم ہو جائے اور وجود واحد نظر آئے۔ اتحاد کے لفظی معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے لیکن صوفی دو موجود نہیں مانتے۔ اتحاد کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خدا اور بندے کا وجود ایک ہو جائے کیوں کہ وجود حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے۔ اس طرح کا اتحاد خواہ وہ جسمانی ہو یا عقلی خدا کے ساتھ محال

ہے۔اتصال اور وصل بھی اسی معنی میں آتے ہیں۔

وصالِ حق زخلقیت جدائی ست

ز خود بیگانہ گشتن آشنائی ست

پندارِ دوئی اور وہمِ غیریت سے جس کا نام خلق ہے انسان جب باہر آجاتا ہے تو واصل بحق کہلاتا ہے۔

اور بڑھتی گئی دوئی اس سے

میں نے جوں جوں کہ اتحاد کیا[1]

(غمگینؒ)

اجمال اور تفصیل

اجمال سے مراد مرتبہ لاہوت ہے جو تنزلات میں دوسرا مرتبہ ہے اور تفصیل سے مراد اس کے تحت کے جو مراتب ہیں یعنی جبروت، ملکوت، ناسوت وغیرہ۔

بَرزَخ

برزخ اس چیز کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان میں ہو، جیسے زمانہ حال جو ماضی اور مستقبل کے درمیان میں ہوتا ہے۔ عالمِ مثال جو عالمِ ارواح اور عالمِ اجسام کے درمیان میں ہے۔ موت کے بعد کا وقفہ جو دنیا کی زندگی اور حشر کے درمیان میں ہے۔ پیر کی ذات جو خدا اور طالب کے درمیان میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات جو بندوں اور خدا کے درمیان میں ہے سب کو برزخ کہتے ہیں۔ حضور کی ذاتِ اقدس کو برزخِ کبریٰ یا برزخِ اکبر کہتے ہیں۔

---

[1] عنوانات کے تحت میں جو شعر لکھے گئے ہیں وہ محض اس عنوان یا لفظ کی اردو شاعری میں موجود ہونے کی نشاندہی کے ثبوت میں لکھے گئے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ شعر کا مطلب عنوان سے ہم آہنگ ہو۔

ہے۔ اتصال اور وصل بھی اسی معنی میں آتے ہیں۔

وصالِ حق زخلقیت جدائی ست
زخود بیگانہ گشتن آشنائی ست

پندارِ دوئی اور وہمِ غیریت سے جس کا نام خلق ہے انسان جب باہر آجاتا ہے تو واصل بحق کہلاتا ہے۔

اور بڑھتی گئی دوئی اس سے
میں نے جوں جوں کہ اتحاد کیا[1]
(غمگینؔ)

اجمال اور تفصیل

اجمال سے مراد مرتبہ لاہوت ہے جو تنزلات میں دوسرا مرتبہ ہے اور تفصیل سے مراد اس کے تحت کے جو مراتب ہیں یعنی جبروت، ملکوت، ناسوت وغیرہ۔

بَرزَخ

برزخ اس چیز کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان میں ہو، جیسے زمانۂ حال جو ماضی اور مستقبل کے درمیان میں ہوتا ہے۔ عالمِ مثال جو عالمِ ارواح اور عالمِ اجسام کے درمیان میں ہے۔ موت کے بعد کا وقفہ جو دنیا کی زندگی اور حشر کے درمیان میں ہے۔ پیر کی ذات جو خدا اور طالب کے درمیان میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات جو بندوں اور خدا کے درمیان میں ہے سب کو برزخ کہتے ہیں۔ حضور کی ذاتِ اقدس کو برزخِ کبریٰ یا برزخِ اکبر کہتے ہیں۔

---

[1] عنوانات کے تحت میں جو شعر لکھے گئے ہیں وہ محض اس عنوان یا لفظ کی اردو شاعری میں موجود ہونے کی نشان دہی کے ثبوت میں لکھے گئے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ شعر کا مطلب عنوان سے ہم آہنگ ہو۔

اُدھر اللہ سے واصل اِدھر مخلوق میں شامل

خواص اُس برزخِ کبریٰ میں تھا حرفِ مُشدّد کا

(شہیدیؒ)

برزخ تصورِ واسطہ کو بھی کہتے ہیں وہ واسطہ مرشد ہو یا کوئی اور شے یا صورت جس سے تصور کرنے والے کو عقیدت یا محبت ہو۔ اسے برزخ اس لیے کہتے ہیں کہ تصور میں جو صورت قائم کی جاتی ہے اس کا تعلق اس مادی عالم (ناسوت) سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عالمِ مثال سے ہے اور عالمِ مثال چوں کہ اس مادی عالم اور عالمِ ارواح کے درمیان میں ہے اس لیے اسے برزخ کہتے ہیں۔ یہ تصور جب قائم ہو جاتا ہے تو اس کو رابطہ یا نسبت کہا جاتا ہے اور اس شخص کو جس کا یہ تصور قائم ہو جائے صاحبِ نسبت اور صاحبِ رابطہ کہتے ہیں[1]۔

بے رنگی

وہ جہان جو رنگ و بو اور تعین سے پاک ہے، اسے عالمِ بے رنگ بھی کہتے ہیں یہ ایک کیفیت کا نام بھی ہے جہاں اس عالمِ رنگ و بو اور تعینات کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور ایک شغل کا بھی نام ہے جسے شغلِ بے رنگی کہتے ہیں۔ اسے مراقبۂ ہوا بھی کہتے ہیں۔ کیوں کہ اس میں نظر خلا میں جمائی پڑتی ہے۔ اس طرح کہ پلک نہ جھپکے، اس کا خاصہ بے خودی اور فنا ہے[2]۔

جب کہ بے رنگی کا عالم دل میں میرے آگیا

کیا کہوں آنکھوں کے آگے نور حق کا چھا گیا

(شاہ اصغر اکبر آبادیؒ)

پاسِ انفاس

پاسِ انفاس کے لفظی معنی سانسوں کی نگہداشت کے ہیں۔ صوفیوں میں یہ ابتدائی مگر اہم ذکر

---

[1] بقیہ "نسبت اور رابطے" کے عنوان میں ملاحظہ فرمائیں۔

[2] مرزا غالب کے ضمن میں اسی شغل کا تذکرہ کیا گیا ہے اور علامہ اقبالؒ نے اسی شغل کے لیے کہا ہے۔

"مژہ بر ہم مزن تو خود نمائی"

ہے۔ اندر آنے اور باہر جانے والی سانس پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سانس لاالٰہ۔ الا اللہ کہہ رہی ہے یا اللہ اللہ۔ یا اللہ ہو کہہ رہی ہے۔ اس ذکر کا خاص فائدہ یہ ہے کہ حدیثِ نفس موقوف ہو جاتی ہے اور پھر بتدریج یکسوئی اور فنا حاصل ہو جاتی ہے۔ حدیثِ نفس ان باتوں کو کہتے ہیں جو ذہن آپ ہی آپ کرتا رہتا ہے۔

یوگ میں سانس کو روکنا (پرانایام) بہت اہم ہے اس لیے اس قسم کے اذکار ان کے یہاں نہیں ہیں۔ البتہ بدھ مت کے سلوک میں نفس شماری کی جاتی ہے۔ اس کا نام اناپانا ستی ہے جو صوفی اعتبار سے بھی انفاس سے مشابہ ہے چوں کہ ان کے یہاں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے اس لیے صرف سانسوں کو شمار کرنے پر ہی اکتفا کی جاتی ہے۔ اس سے ان کا مقصد توجہ اور ذہن کی یکسوئی ہے۔

توڑے ہے نالہ، سرِ رشتۂ پاسِ انفاس
سر کرے ہے دلِ حیرت زدہ، شغلِ تسکین

(غالبؔ)

توحید اور اس کے درجے

صوفیوں کے نزدیک توحید کے چار درجے ہیں۔ ایمانی، علمی، حالی، الٰہی توحیدِ ایمانی یہ ہے کہ بندہ اعتقاد رکھے خدا ایک ہے وہی معبود برحق ہے جیسا کہ قرآن و حدیث میں مذکور ہے وہ حق ہے۔ زبان سے اس کا اقرار اور دل سے اس کی تصدیق کرنا اسلام میں داخل ہونے کے لیے کافی ہے۔ صوفی بھی اس اعتقاد میں مشترک ہیں اس توحید سے شرکِ جلی سے نجات ہو جاتی ہے۔

توحیدؔ علمی یہ ہے کہ انسان یہ یقین کرلے کہ موجودِ حقیقی سوائے خدا کے کوئی نہیں ہے تمام موجوداتِ جو باعتبار اپنی ذات اور صفت اور فعل کے نظر آتی ہے یہ سب خدا کی ذات صفت اور فعل سے قائم ہے اور جو کچھ ہے سب اُسی کے نور کا پرتو ہے۔ یہ توحید علمِ باطن سے مستفاد ہے جسے علمِ یقین بھی کہتے ہیں۔ صوفیوں کی توحید کا یہ ابتدائی درجہ ہے۔

توحیدِ حالی۔ اس توحید میں موحد کی ذات خدا کے جمال کے مشاہدے میں مستغرق ہو جاتی ہے وہ اپنے کو اور تمام کائنات کو فنا دیکھتا ہے بلکہ اپنے مشاہدے کو بھی خدا ہی کا مشاہدہ سمجھتا ہے

جس طرح قطرہ دریا میں مل کر عین دریا ہو جاتا ہے یا جس طرح ستاروں کی روشنی آفتاب کی روشنی میں فنا ہو جاتی ہے۔اس مقام میں شرکِ خفی سے پوری طرح نجات مل جاتی ہے۔

توحید الٰہی۔ وہ ہے جہاں خدا ہی خدا ہے۔ نہ اس کے سوا کوئی مشاہدہ کرنے والا ہے نہ مشہود جس طرح وہ ازل میں تھا کہ سوا اس کے کوئی موجود نہ تھا اسی طرح وہ اب ہے کہ اس کے سوا کوئی موجود نہیں ہے[1]۔"

ترک

صوفیوں کا ایک مشہور قول ہے۔ "ترک دنیا ترکِ عقبٰے ترکِ مولا ترکِ ترک" یہ ترک کے چار درجے ہیں ان کے معنی یہ ہیں کہ دل سے دنیا کی محبت اور خدا سے غفلت ترک کر دی جائے دوسرے درجے میں خدا کی عبادت خالص خدا کے لیے کی جائے اس کے اجر کا خیال چھوڑ دیا جائے، پھر اس میں اتنی محویت ہو جائے کہ خدا کا خیال بھی جاتا رہے کیوں کہ یہ خیال بھی دوئی اور غیریت کا متقاضی ہے اور پھر اس محویت اور فنا کا احساس بھی جاتا رہے جسے فناء الفنا کہتے ہیں اور یہ تنہائی بے خودی کا مقام ہے۔ ترکِ ترک سے یہ مراد بھی لی جاسکتی ہے کہ اپنے ارادے کو ترک کر دے۔ اس طرح ترک کو بھی ترک کر دے کیوں کہ یہ بھی اپنا احساس کرنے اور دوئی کی علامت ہے۔

تجرید اور تفرید

تجرید اسے کہتے ہیں کہ دنیا کی کوئی غرض باقی نہ رہے یہاں تک کہ خدا کے سوا آخرت کے ثواب کی خواہش بھی نہ رہے۔ جس شخص میں یہ صفت ہو اس کو مجردِ حقیقی کہتے ہیں۔

تفرید کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی عمل کی نسبت بھی اپنی طرف نہ کرے۔ نہ اس کی نظر اپنے اعمال کی طرف ہو اپنے اعمال کو بھی خدا کی نعمت اور احسان سمجھے۔

کفر و اسلام سے کچھ کام نہیں تیرے سوا
عاشقوں کا تو یہی دین ہے ایماں ہی یہی

(شاہ محمد امیرؒ)

---

[1] توحید کے یہ درجے نفحات الانس (مولانا جامیؒ) کا خلاصہ کر کے لکھے گئے ہیں۔

تجلی اور استتار

تجلی کے معنی ہیں ظاہر ہونا اور استتار کے معنی ہیں چھپ جانا۔ صوفیوں کے الفاظ میں تجلی صفاتِ بشری کے بادلوں سے حقیقت کے آفتاب کا نکل آنا ہے اور استتار حقیقت کا صفاتِ بشری کے بادلوں میں چھپ جانا ہے۔

تجلی کی بہت سی قسمیں ہیں۔ مثلاً تجلی ذاتی، تجلی صفاتی، تجلی افعالی۔

تصوف کا نظریہ یہ ہے کہ جو تجلی ایک مرتبہ ظاہر ہوتی ہے پھر دوبارہ وہی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ کوئی اور تجلی ظاہر ہوتی ہے۔ اس لیے تجلیات کا کوئی شمار اور کوئی حد نہیں ہے۔

تجلی کی تعریف ان لفظوں میں بھی کی گئی ہے کہ وہ غیب کے انوار جو دل پر منکشف ہوتے ہیں۔

گرنی تھی ہم پہ برقِ تجلی نہ طور پر
دیتے ہیں بادہ ظرفِ قدح خوار دیکھ کر

(غالبؔ)

تجدّدِ امثال

صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ یہ عالمِ موجودات ہر آن میں فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا ویسا ہی موجود ہو جاتا ہے اسے تجدّدِ امثال کہتے ہیں۔ لیکن نگاہ کو یہ فنا ہونا اور موجود ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ جس طرح چراغ کی لو۔ جس میں ہر آن پہلا تیل اور پہلی ہوا فنا ہو جاتی ہے اور دوسرا تیل اور دوسری ہوا اس کی جگہ لے لیتی ہے یا جس طرح پانی کی گرتی ہوئی دھار کہ اس میں ہر وقت نیا پانی ہوتا ہے مگر محسوس نہیں ہوتا۔

اس نظریئے کی اصل فلسفے کا یہ نظریہ ہے کہ اعراض (عرض کی جمع) ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور دوسرے اعراض ان کی جگہ لے لیتے ہیں لیکن فلسفی کائنات کو جوہر تسلیم کرتے ہیں۔ اور رنگ صورت حرکت سکون وغیرہ کو عرض مانتے ہیں جو اس جوہر میں پائے جاتے ہیں۔

صوفیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ سارا عالم اعراض کا مجموعہ ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ ہی اصل وجود ہے

اس لیے یہ سارا عالم ہی ہر وقت فنا ہوتا رہتا ہے۔ کل من علیھا فان اور کل شیٔ ھالک الا وجھہ قرآن کی آیات سے صوفی اس نظریئے پر استدلال کرتے ہیں۔

گر کون و مکاں مظہر نیرنگ نہ ہوتا
ہر آن میں اس کا یہ نیا ڈھنگ نہ ہوتا

(شاہ نیازؒ)

تشبیہ اور تنزیہہ

تشبیہ یہ ہے کہ خدا کو کسی چیز کے مانند سمجھا جائے اور اس کی جہت، صورت یا کسی قید کے ساتھ مقید اور محدود سمجھا جائے۔

تنزیہہ اس کو کہتے ہیں کہ خدا کو مکان زمان جہت صورت اور ہر قید اور حد سے پاک سمجھا جائے اور جو صفات بھی کہ ممکنات میں پائی جاتی ہیں خدا کو ان سے منزہ سمجھا جائے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ خدا اپنی ذات کے اعتبار سے منزہ ہے اور ہر صفت اور حد اور قید سے پاک ہے اور چوں کہ ہر شے کی صورت میں وہی ظاہر ہے اور تمام اشیاء اسی کے مظاہر ہیں اس لیے تشبیہ بھی حق ہے اس نظریئے کو جمع بین التشبیہ و التنزیہہ یعنی تشبیہ اور تنزیہہ کو جمع کر دینا کہتے ہیں۔ اس مشکل مسئلے کو شیخ اکبر اور ان کے متبعین نے نظریۂ تنزلات سے حل کیا ہے۔

ہو جلوہ گرِ آئینۂ تشبیہ میں تنزیہہ
گر تفرقہ اٹھ جائے وجود اور عدم کا

(حضرت شاہ بیدارؒ)

تمکین اور تلوین

تمکین ایک مقام پر قائم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ تلوین بدلتے رہنے کا نام ہے کبھی کچھ حال ہے اور کبھی کچھ۔

جو سالک کہ عالم صفات میں ہوتے ہیں ان کے حالات و کیفیات بدلتے رہتے ہیں کیوں کہ صفات بہت ہیں۔ ان کو اربابِ تلوین اور ارباب قلوب کہتے ہیں اور جو سالک کہ عرفانِ ذات حاصل کر لیتے ہیں وہ اربابِ تمکین کہلاتے ہیں کیوں کہ ذات میں تغیر نہیں ہے۔

تمکین میں تلوین کی کچھ بات نہیں اب

ہیہات کہ وہ شطح وہ طامات نہیں اب

(غمگینؒ)

جمعیّت اور تفرقہ

جب خدا کے سوا تمام چیزوں کی طرف سے توجہ ہٹ کر شغل کی طرف قائم ہو جاتی ہے تو اس کو جمعیت کہتے ہیں اور جب شغل کی طرف سے توجہ ہٹ کر خلق کی طرف ہو جاتی ہے تو اسے تفرقہ کہتے ہیں۔

چار پیر چودہ خانوادے

صوفی اپنی باطنی تعلیمات کی سند کا سلسلہ پیغمبر خدا حضرت محمد مصطفےٰ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک صحابہ اور تابعین کے واسطے سے ثابت کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح محدثین حدیثوں کے راویوں کا سلسلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک ثابت کرتے ہیں۔

صوفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہٗ سے تعلیم باطنی خصوصیت کے ساتھ ان چار حضرات کو پہنچی۔ امام حسن رضی اللہ تعالےٰ عنہ، امام حسین رضی اللہ تعالےٰ عنہ، خواجہ حسن بصریؒ، خواجہ کمیل بن زیاد۔ ان کو چار پیر کہتے ہیں۔ خواجہ حسن بصریؒ سے چودہ شاخیں نکلی ہیں۔ جن کو چودہ خانوادے کہتے ہیں۔ عام طور سے صوفیوں کے تمام سلسلے ان چودہ شاخوں تک اپنا سلسلہ قائم کرتے ہیں۔

قادریہ طریقے کا ایک سلسلہ خواجہ حسن بصریؒ سے ہے اور دوسرا سلسلہ خواجہ معروف کرخیؒ کے واسطے سے ہے۔ حضرت امام علی رضا رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے اماموں کے واسطے سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان کے واسطے سے پیغمبر صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم تک پہنچا ہے۔

سلسلہ نقشبندیہ بھی دو طریق سے ہے، ایک جو عام طور سے رائج ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سلسلہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت سلمانؓ فارسی کو پہنچا۔ اس میں حضرت امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت خواجہ بایزید بسطامی اور خواجہ بایزید بسطامیؒ سے حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی کو یہ سلسلہ پہنچا ہے۔ لیکن امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ اور خواجہ بایزید بسطامیؒ میں زمانے کے اعتبار سے تقریباً سو سو سال کا فرق ہے اس لیے سر سلسلہ خواجہ نقشبند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اصل میں ہمارا سلسلہ بھی حضرت جنید بغدادیؒ سے ہی ہے لیکن یہ سلسلہ (یعنی بواسطہ سلمان فارسیؓ) اویسیہ ہے۔[1] اویسیہ اس تعلق کو کہتے ہیں جو غائبانہ عقیدت کی بنا پر قائم ہو جاتا ہے جس طرح حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ کو حضرت رسول اللہ صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم سے بغیر آپ کی زیارت کیے ہوئے محبت اور عقیدت تھی اسی لیے اسے اویسیہ کہتے ہیں۔

بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی خلافت تھی اور حضرت امام حسن اور حضرت امام حسین رضوان اللہ تعالےٰ علیہم اجمعین تھی۔[2]

حضرت خواجہ حسن بصریؒ کے خلفاء سے چودہ خانوادے نکلے ہیں۔ ان میں سے پانچ حضرت خواجہ عبدالواحد بن زید سے جو زیدیہ کہلاتے ہیں اور نو خانوادے حضرت خواجہ حبیب عجمی سے۔ ان میں سے ہر خانوادے کا نام علیحدہ ہے۔ اور پھر اس سے بہت سے نکلے ہیں۔

ہندوستان میں جو سلسلے بہت مشہور ہیں وہ یہ ہیں۔ قادریہؒ یہ حضرت غوث اعظم سید عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے منسوب ہے۔ چشتیہؒ حضرت خواجہ معین الدین حسن چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہے۔

سہروردیہ حضرت شیخ شہاب الدین عمر سہروردی رحمۃ اللہ علیہ مصنف عوارف المعارف سے منسوب ہے۔ نقشبندیہ حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہے۔ بڑے سلسلے یہی ہیں۔ پھر ان سلسلوں میں سے بہت سے سلسلے نکلے ہیں۔ ان سلسلوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے۔ مریدین محبت اور اعتقاد سے اپنے آپ کو اپنے پیروں کے نام سے منسوب

---

1. رسالہ القدسیہ حضرت خواجہ یعقوب چرخیؒ ص ۱۸۔۱۹۔ "رسالہ قدیہ حضرت نقشبندؒ" ص ۴۴، شفاء العلیل ترجمہ قول الجمیل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ص ۱۲۲
2. جواہر غیبی بحوالہ مرآۃ الاسرار، ص ۷۲۔۴۔ "مسالک السالکین، ص ۵

کرنا اچھا سمجھتے ہیں۔ جیسے نظامی حضرت سلطان المشائخ نظام الدین محمد دہلویؒ سے اور صابری حضرت سید علی احمد صابری کلیریؒ سے منسوب ہے۔ مجددی سلسلہ نقشبندی سلسلے کی ایک شاخ ہے جو مجدد الف ثانی شیخ احمدؒ سرہندی سے ان سلسلوں کے علاوہ اور بہت سے سلسلے ہیں اور ذکر و شغل کے علاوہ ظاہری وضع قطع رسم ورواج میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور طرح طرح کی صورتوں اور ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا مشکل ہے۔ لیکن ان میں سے بعض کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مداری۔ حضرت شاہ بدیع الدین مدار سے منسوب ہے۔ ان لوگوں نے اپنی اپنی شاخوں کے علیحدہ علیحدہ نام رکھ لیے ہیں مثلاً دیوانگاں، عاشقاں، سوختہ شاہی، لعل شہبازی وغیرہ وغیرہ۔

سُہروردی سلسلے کی ایک شاخ سید جلال الدین بخاری سے ہے۔ جو جلالیہ کہلاتا ہے۔ یہ لوگ ایک سیلی سر پر باندھتے ہیں اور ایک ہرن کا سینگ رکھتے ہیں حالتِ ذوق میں اسے بجاتے ہیں ایک تمغہ بازو پر باندھتے ہیں جسے مُہر نبوت کا تمغہ کہتے ہیں۔ اسی طرح ایک فرقہ حضرت مخدوم جہانیاں کے سلسلے میں کرم علی جہلی ہے، یہ لوگ ایک کوڑا اپنے پاس رکھتے ہیں اور اپنے حال میں اسے اپنے بدن پر مارتے ہیں۔ ایک گروہ حضرت شاہ موسیٰ سے ہے یہ موسیٰ شاہی ہیں اور ان کو سدا سُہاگ کہتے ہیں۔ یہ زنانہ لباس پہنتے ہیں۔ رسول شاہی حضرت سید رسول شاہ الوری سے منسوب ہیں۔ چار ابرو کا صفایا کرتے ہیں۔ چہرے پر خاک ملے رہتے ہیں، ایک رومال سر پر باندھتے ہیں اور رات کو سونا حرام جانتے ہیں۔ اگر کسی کے درد یا بیماری ہو تو اسے زبان سے چاٹ کر اچھا کر دیتے ہیں۔ قاسم شاہی حاجی قاسم شاہ سے منسوب ہیں۔ اس گروہ کے فقیر پاؤں میں گھونگرو باندھ کر مجالسِ فقراء میں دھمال کرتے ہیں۔ دولا شاہی شاہ دولا دریائی کے گروہ کے فقیر۔ یہ خاک سے ایک الف اپنی پیشانی پر کھینچتے ہیں لہذا الف اللہ کے فقیر بھی کہلاتے ہیں۔ غالباً لکیر کے فقیر کا محاورہ بھی ان ہی سے بنا ہے۔ جلالیہ سے لے کر یہاں تک جن فقیروں کا ذکر ہوا ہے یہ سب منجملہ ان سترہ گروہ کے ہیں جو سلسلہ سہروردیہ کی شاخیں ہیں جس کے سر سلسلہ پابندی شریعت و طریقت میں صوفیوں میں اپنی مثال آپ ہی تھے اور ان کی کتاب عوارف المعارف صوفیوں میں سند مانی جاتی ہے اور علمائے ظاہر بھی ان کا بڑا احترام کرتے ہیں اور ان کی تصانیف کو سند مانتے ہیں اسی طرح حاجی وارث علی شاہ صاحبؒ کے سلسلے والے رنگین احرام باندھتے ہیں اور اپنے کو وارثی کہتے ہیں۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ کسی وقت کسی صوفی پر کوئی حال یا کیفیت طاری ہوئی اور اس حال کے تحت اس نے کوئی وضع یا لباس اختیار کر لیا اس کے بعد اس کے مُریدوں نے اپنے پیر کی تقلید میں وہی وضع

اختیار کرلی۔ حالاں کہ حال میں تقلید کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی طرح ایک سلسلہ قلندریہ بھی ہے۔ قلندر کے لغوی معنی کندۂ ناتراشیدہ کے ہیں لیکن یہ لفظ صوفیوں کی ایک مخصوص اصطلاح کے طور پر رائج ہے اور بعض بڑے صوفیوں کے نام کے ساتھ بھی لکھا جاتا ہے جیسے حضرت شاہ بو علی قلندر پانی پتیؒ۔ اس کے علاوہ ہمارے یوپی میں قصبہ کاکوری میں ایک مشہور خانقاہ ہے جس کے بزرگ یکے بعد دیگرے قلندر کہے جاتے ہیں ان میں حضرت شاہ تراب علی قلندر ایک صوفی شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہیں۔ قلندریہ سر منڈوانا ضروری سمجھتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ قلندروں کے لیے ننگے سر رہنا اور سر منڈوانا زمانہ قدیم سے علامت کے بطور اہم سمجھا جاتا ہے۔ حافظؒ نے کہا ہے:

ہزار نکتۂ باریک تر ز مو ایں جاست

نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

حافظؒ سے بھی سو سال قبل شیخ عراقیؒ نے کہا تھا:

ضمارۂ قلندر سزد ار یمن نمائی

کہ درازد دور دیدم رہ و رسمِ پارسائی

تصوف کی اصطلاح میں قلندر اُن فقیروں کو کہتے ہیں جو رسوم کی پابندی نہ کریں۔ اور حالات و مقامات میں سے صرف فراغ خاطر اور خوش وقتی پر قانع ہوں۔ وہ فرائض کے علاوہ نوافل کے بھی پابند نہیں ہوتے نہ مال و دولت جمع کرتے ہیں۔ یہ لوگ ریاکاری سے بچنے کے اعتبار سے فرقہ ملامیہ کے مشابہ سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن ملامیہ اور ان میں یہ فرق ہے کہ ملامیہ نوافل اور فضائل میں کوشش کرتے ہیں لیکن اسے مخلوق کی نظر سے پوشیدہ رکھتے ہیں۔ ملامتی کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ اپنی خوبی ظاہر نہیں کرتے اور اپنی برائی پوشیدہ نہیں کرتے[1]۔

حبسِ دم

حبس دم یا حبس نفس۔ سانس اندر لے جا کر روکنے کو کہتے ہیں اسے ہندی یوگ میں پرانایام کہتے ہیں۔ حصر نفس۔ سانس سے جسم کو خالی کر کے سانس اندر نہ لینے کو کہتے ہیں۔

[1] تفصیل کے لیے نفحات الانس جامی ملاحظہ ہو۔

ہندو یوگ میں حصرِ نفس نہیں ہے۔

حق اور باطل

حق ثابت، وجود اور موجود کے معنی میں آتا ہے اور حق کے سوا جو کچھ ہے وہ باطل ہے۔ باطل کے معنی معدوم کے ہیں۔ صوفی ماسوا اللہ کے باطل کہتے ہیں۔ جیسا کہ حضور صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے زیادہ سچی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ لبید (شاعر) کا یہ قول ہے "اللہ کے سوا جو کچھ ہے وہ باطل ہے" یعنی معدوم ہے۔

" الا کل شی ماخلا اللہ باطل"

حجاب

سالک کے دل پر جب اس عالمِ مشہود کی صورتیں منعکس ہو جاتی ہیں تو حقائق کی تجلی کو قبول کرنے کی صلاحیت دل میں نہیں رہتی ہے ان صورتوں کو حجاب کہتے ہیں۔

مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی
شامِ فراق صبح سے تھی میری نمود کی

(اقبالؔ)

حال اور مقام

جو کچھ خدا کی طرف سے عطا اور بخشش کے بطور سالک کے دل پر وارد ہو اسے "حال" کہتے ہیں۔ حال کسی عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا ہے اور نفس کی صفات ظاہر ہونے سے حال جاتا رہتا ہے۔
حال جب دوامی ہو جائے اور ملکے کی صورت اختیار کرلے تو اسے مقام کہتے ہیں[1]۔

حال۔ کیفیت۔ مذاق

حال۔ کوئی مرتبہ جو وہبی طور سے وارد ہو۔

---

[1] محمد بن یحییٰ بن علی الجیلانی شارح گلشن راز۔

کیفیت۔ مشاغل (سالک) ترقی کرکے کسی مرتبے پر پہنچے۔
ذاق۔ کیفیتِ عشق اور سوز و گداز وغیرہ[1]۔

خرقۂ تصوّف

وہ مخصوص لباس جو پیر اپنے مرید کو مُرید کرتے وقت پہناتے تھے۔ یہ اس بات کی علامت تھی کہ باطن کو لباسِ تقویٰ سے آراستہ کرنا چاہیے۔ اب یہ رواج نہیں رہا صرف بیعت لیتے ہیں۔ قدیم صوفیوں میں خرقہ بیعت کرتے وقت پہناتے تھے۔ اس کا ایک مقصد یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ خرقہ پہننے کے بعد مُرید کو خلافِ مسلک صحبت میں بیٹھنے اور اس کے خلاف مشاغل میں شریک ہونے سے شرم آئے گی اور ان سے دور رہے گا۔

خطرہ

خطرہ اس خیال کو کہتے ہیں جو سالک کے دل میں اس کے ذکر یا فکر کے خلاف اور اس میں خلل ڈالنے والا آتا ہے۔ خطرہ دو قسم کا ہوتا ہے، ایک شیطانی اور ایک رحمانی، شیطانی بُرے قسم کے خیال کو کہتے ہیں اور رحمانی اچھے خیال کو کہتے ہیں مگر چوں کہ وہ بھی اصل مقصد کے خلاف ہوتا ہے اس لیے اسے بھی خطرہ کہتے ہیں اور اسے بھی دفع کرتے ہیں۔

یکسوئی جو چاہے مان غمگیںؔ کی بات   کر پہلے تعلقات سے اپنی نجات
جس کو کہ تعلقات ہوتے ہیں کم   چنداں نہیں آتے اس کے دل میں خطرات
(غمگیںؔ)

دیدارِ خداوندی

قرآن نے کہا ہے کہ جو دنیا میں نابینا ہے وہ آخرت میں بھی نابینا ہے ۔اس کا مطلب بعض صوفیوں نے یہ سمجھا ہے کہ جس نے خدا کو یہاں نہیں دیکھا وہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکے گا۔

---

[1] ملفوظات سراج السالکین شاہ محی الدین احمد نظامیؒ بریلوی۔

ہر کہ ایں جا نہ دید محروم است

در قیامت ز دولتِ دیدار

(شیخ عطارؒ)

قیامت کو کہتے ہیں دیدار ہوگا

نہو گا جسے آج ،فردانہ ہوگا

(عشقؔ)

علامہ اقبالؔ کا بھی یہی مسلک ہے۔

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است

طریقش رستن از بندِ جہات است

مسلمانوں کا عام طور سے عقیدہ یہ ہے کہ دنیا میں خدا کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ عاقبت میں ضرور خدا کا دیدار ہوگا۔ کس طرح اور کیا، اور ایسے دوسرے سوالوں کا جواب ہم نہیں دے سکتے کیوں کہ ہمیں معلوم نہیں ہے۔

وصالِ یار کا وعدہ ہے فردائے قیامت پر

یقیں مجھ کو نہیں ہے گور تک اپنی رسائی کا

(آتش)

اکثر صوفیوں کا بھی یہ اعتقاد ہے کہ دنیا میں بے پردہ خدا کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ البتہ اس کی صفات وافعال کی تجلی اس عالم میں ہر آن ہوتی رہتی ہے۔

ذکر و شغل

ذکر کے معنی یاد کرنے کے ہیں۔ ذکر میں الفاظ کا تعلق قائم رہتا ہے۔ ذکرِ لسانی اسے کہتے ہیں جو زبان سے ہو اور ذکر قلبی وہ ذکر جو دل سے ہو۔ صوفیوں میں وہ ذکر جو صرف زبان سے ہو کوئی اعتبار نہیں رکھتا۔ جو ذکر زور سے کیا جائے کہ اس کی آواز دوسروں تک بھی پہنچے اسے

ذکر جلی یا ذکرِ جہر کہتے ہیں اور جو ذکر کہ آہستہ سے ہو اسے ذکر خفی کہتے ہیں۔ چشتیہ سلسلے میں ذکرِ جہر زیادہ فائدہ مند سمجھا جاتا ہے، اور نقشبندیہ سلسلے میں ذکرِ خفی کو بہتر سمجھتے ہیں۔

شغل کا تعلق زبان کے بجائے تصور سے اور الفاظ کے بجائے معانی کی طرف توجہ سے ہے جیسے شغل بیرنگی، شغلِ آئینہ، شغلِ آفتاب، شغل برزخ وغیرہ۔

رہبانیّت

رہبانیت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اس دنیاوی زندگی، اس کے لو۔۔ ات اور خواہشات سے کنارہ کشی کر کے خلوت گزیں ہو جائے۔ تمام روحانی مدرسہ ہائے فکر میں رہبانیت خدا یا حقیقت تک پہنچنے اور روحانی کمالات حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کیوں کہ دنیا اور حقیقت دو متضاد چیزیں ہیں کہ ایک کو چھوڑے بغیر دوسرے کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ دنیا الم اور شر ہے جہالت اور دھوکا ہے اس لیے اس کا ترک ضروری ہے۔

اسلام میں رہبانیت نہیں ہے یہ پیغمبر اسلام کا فرمان ہے اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسلام عوامی اور عملی مذہب ہے اور صوفیوں کے نقطۂ نظر سے دنیا مجموعۂ شر اور دھوکا نہیں ہے۔ بلکہ عینِ حقیقت ہے اس لیے اسے ترک کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اسلامی صوفی خلوت اور مجاہدات و نفس کشی کو ضروری سمجھتے ہیں خاص کر جب تک کہ انسان کو جمعیت خیال اور کشود باطن حاصل نہیں ہو جاتی علامہ اقبال نے کہا ہے۔

خلوت آغاز ست و جلوت انتہا است

یہ خلوت عارضی ہے دائمی نہیں ہے اور جزوی ہے کامل نہیں ہے جیسا کہ صحابہؓ کا قول ہے کہ ہم دن کو آپس میں ہنستے بولتے تھے مگر جب رات آتی تو راہب ہو جاتے تھے[1]۔

حضور صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو تمہیں خدا کی یاد سے غافل کرے وہی میسر ہے[2] (قمار۔ جوا)

صوفیوں نے ترکِ دنیا سے بھی یہی مراد لی ہے جیسا کہ مولانائے روم نے فرمایا ہے:

چیست دنیا از خدا غافل بدن   نے قمار و نقرہ و فرزند و زن

---

[1]، [2] مرقاۃ۔ ج۔ ۴

سلوک اور سَیر

سلوک کے معنی راستہ چلنے کے ہیں مگر صوفیوں کی اصطلاح میں تہذیبِ نفس کو کہتے ہیں تاکہ خدا تک پہنچنے کے لیے اچھے اخلاق حاصل کر لیے جائیں اور بُرے اخلاق کو چھوڑ دیا جائے۔

سلوک اور سیر کے ایک ہی معنیٰ ہیں۔ سیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک سَیر اِلی اللہ، یعنی اللہ کی طرف راستہ چلنا۔ یہ سیر، جب انسان خدا کی معرفت حاصل کرلیتا ہے تو ختم ہو جاتی ہے۔

دوسری سیر فی اللہ یعنی اللہ میں راستہ طے کرنا یعنی اللہ تعالےٰ کے تمام اسماء و صفات اور علم اور حکمت کی معرفت حاصل کرنا۔ اس سیر کی حد اور انتہا نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں پہلی سیر فنافی اللہ پر ختم ہو جاتی ہے اور دوسری سیر بقاباللہ کے بعد شروع ہوتی ہے۔

از بس کہ وہ ہے سیر میں باطن کی ہمیشہ
عارف کا سدا رہتا ہے اصغرؔ سفری رنگ

(شاہ اصغرؔ)

سکر اور صحو

جب سالک کے دل پر کوئی قوی کیفیت وارد ہوتی ہے تو اس کو عالم ظاہر سے ایک قسم کی بے خبری ہو جاتی ہے اور ایک سرور دانبساط حاصل ہوتا ہے اُسے سکر کہتے ہیں۔ سکر کے لغوی معنی بھی نشہ کے ہیں۔ سکر فنا سے کم درجے کی کیفیت ہے۔

سکر کا مطلب ہے کسی حال کا غالب آجانا۔ سکر میں ظاہر و باطن کے احکام کا امتیاز جاتا رہتا ہے۔

صحو، سکر کی حالت سے ہوش کی حالت میں واپس آنے کو کہتے ہیں۔

ہر چند کہ سکر غلبۂ الفت ہے
غمگین اور صحو صحبتِ حالت ہے

پر ہم سے جو کوئی پوچھے تو اس سے کہیں
ترجیح اُسے ہے جو کہ بے کلفت ہے

(غمگین)

شرک

شرک کی دو قسمیں ہیں۔ شرک خفی اور شرک جلی۔

شرک جلی اسے کہتے ہیں کہ خدا کی ذات، صفات یا عبادت میں کسی غیر کو شریک سمجھا جائے شرک خفی اُسے کہتے ہیں جو ظاہر نہ ہو بلکہ پوشیدہ ہو۔ جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے دکھاوے کے لیے نماز پڑھی اُس نے شرک کیا۔

صوفی عبادت میں غیر خدا کے خیال کو بھی شرک سمجھتے ہیں اور خدا کے سوا کسی کو موجود ماننے کو بھی شرک کہتے ہیں اسے شرک خفی کی قسم میں ہی شمار کرنا چاہیے۔

زاہدا شرکِ خفی کا تو کرو اپنے علاج

(لاعلم)

شریعت۔ طریقت۔ حقیقت۔ معرفت

شریعت طریقت وغیرہ کو بہت سی مثالوں سے سمجھا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شریعت احکامِ ظاہر کا نام ہے اور طریقت ان کے باطن کا نام ہے مثلاً طہارت شرعی یہ ہے کہ جسم کو پاک کرلیا جائے لیکن طریقت کی طہارت یہ ہے کہ دل کو تمام برائیوں سے پاک کیا جائے۔ حقیقت سے مراد حق تعالےٰ کی ذات اور اس کی شناخت، اور عرفان کو معرفت کہتے ہیں ان الفاظ کی مختلف الفاظ میں تشریح کی گئی ہے۔

شطحیات اور طامات

شطحیات اُن خلاف شریعت کلمات کو کہتے ہیں جو غلبۂ حال میں صوفیوں کی زبان سے نکل جاتے

ہیں، جیسے سبحان [1] ما اعظم شانی یا لیس [2] فی جبتی اللہ سوی اللہ۔ طامات۔ صوفیوں کے بلند بانگ دعووں کے لیے آتا ہے۔ جو کبھی بے اصل بھی ہوتے ہیں اور کبھی مطابق واقع۔

مانندِ مے حرام ہے طامات اور شطح

جب تک کہ مست خوب نہ ہو تو شراب میں

(غمگین)

ظِل (سایہ)

بعض صوفی اس عالم کو خدا کا سایہ مانتے ہیں۔ جس طرح سائے کا بذاتِ خود وجود نہیں ہے اسی طرح اس عالم کا بھی وجود نہیں ہے اور جس طرح سایہ کسی دوسری چیز کا تابع ہے۔ اسی طرح یہ عالم بھی حق تعالٰی کے وجود کا تابع ہے اس لیے کہ یہ خدا کے اسماء و صفات کا مظہر ہے اور اسماء و صفات عینِ ذات حق ہیں۔ اس مسلک کے ماننے والوں کو وجودیہ ظلّیہ کہتے ہیں۔

ہے وہ عالم صاحبِ ظل ہے یہ ظل

اصل ہی وہ ہے یہ اس کی نقل ہے

فرع عینِ اصل ہے گر ہو شعور

فرع ہے ظل؛ صاحبِ ظل اصل ہے

(غمگیں)

ظاہر اور مظہر

ظاہر، ظہور کرنے والا۔ نمایاں ہونے والا اور مظہر وہ محل جہاں ظہور ہوا۔ مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ انسان خدا کی صفات کا مظہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ظاہر ہونے والی خدا کی صفات ہیں اور جس محل میں وہ ظاہر ہوئیں وہ انسان ہے۔

---

[1] خواجہ بایزید بسطامیؒ کا قول۔ [2] حضرت جنید بغدادیؒ کا قول۔

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیان ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا

(خواجہ میر دردؒ)

عبادت، عبودیت اور عبداللہ

عبادت کے معنی ہیں خدا کے سامنے انتہائی تذلل (اپنے کو ذلیل کرنا) یہ عوام کے لیے ہے۔

عبودیت خواص کے لیے ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ کے راستے کے سالک ہیں اور ان کی نسبت خدا کے ساتھ سچائی اور صحت کے ساتھ ہے۔

ایک عبودیت اخص الخواص کی ہے یہ وہ لوگ ہیں جو مقامِ احدیت فرق و جمع میں خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ احدیت وغیرہ کی تفصیل اپنے مقام پر ہے۔

عبداللہ وہ بندہ ہے جس پر خدا نے اپنے تمام اسماء کے ساتھ تجلی فرمائی ہے۔ بندوں میں اس سے بلند مقام کوئی نہیں ہے کیوں کہ وہ تمام صفاتِ خداوندی کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس کا تحقق خدا کے اسم اعظم کے ساتھ ہوتا ہے۔

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دِگر
سراپا انتظار او منتظر

(علامہ اقبالؒ)

عبداللہ کے معنی خدا کی ذات میں فانی اور مستہلک کے بھی ہیں۔

علم اور یقین

اگر علم میں نفی کا پہلو غالب ہو تو اسے وہم کہتے ہیں۔ اور اگر نفی اور اثبات دونوں برابر ہوں تو وہ شک ہے اور اگر اثبات کا پہلو غالب ہو تو گمان ہے۔ اور اگر اثبات ہی اثبات ہو یقین ہے۔ پھر یقین کی تین قسمیں علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین۔

علم الیقین وہ یقین ہے جو استدلال سے حاصل ہو اور عین الیقین وہ ہے کہ مشاہدہ اس استدلال کی تصدیق کر دے۔ حق الیقین وہ کیفیت ہے جو مشاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ علم الیقین کا تعلق استدلال اور عقل سے نہیں ہے بلکہ شہادتِ وجدو ذوق اور نورِ حقیقت سے ہے اور حق الیقین یہ ہے کہ مشاہد، شہود اور مشہود میں دوئی اور امتیاز باقی نہ رہے اور تینوں ایک ہو جائیں

سن علم الیقین عام کا تو بیاں

بس صرف ہے اعتقادی ان کا ایماں

یہ طور بہ از دلیل ہے اے غمگیںؔ

ان کو ہے نجاتِ بیشک و وہم و گماں

(غمگیںؔ)

علم لدنیؔ اس علم کو کہتے ہیں جو قربِ خداوندی سے اور خدا کے تعلیم دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

حضرت کا علم علم لدنیؔ تھا اے امیرؔ

دیتے تھے قدسیوں کو سبق بے پڑھے ہوئے

علم لدنیؔ کا نام اس آیت سے ماخوذ ہے وَعَلَّمناہُ مِن لَدُنّا عِلماَ۔ (ہم نے اس کو اپنے پاس سے علم سکھایا)

عارف، عالم، عامی

عارف جس کو اللہ تعالےٰ نے اپنی ذات و صفات اور افعال کے اسرار سے آگاہ کیا اور دولتِ مشاہدہ سے سرفراز فرمایا۔

عالم جس نے یہ دولت مشاہدے سے تو حاصل نہیں کی مگر وہ اس پر یقین رکھتا ہے عامی وہ ہے جس نے صرف علمِ شریعت حاصل کیا۔ ان کو علمائے رسوم (رسمی عالم) بھی کہتے ہیں۔

عالم ہے عبارت اس سے غمگیں تو جان

جو حال کو دوسرے کے کرتا ہے بیان
احوال سے اپنے جو کہ دیتا ہے خبر
عارف کہتے ہیں اسے ہم با عرفان
(تمکینؔ)

عشق (وجہ تخلیق)

اسلامی صوفیوں کے نزدیک محبت ہی تخلیق عالم کا سبب ہے۔ وہ اس حدیثِ قدسی کو اپنے نظریے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ خدا نے فرمایا ہے۔

کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق[1]

میں ایک خزانہ مخفی تھا۔ پھر مجھے اپنے پہچانے جانے کی محبت پیدا ہوئی تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ صوفیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ حسنِ ازل کو جمال دیکھنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس خود بینی کے لیے آئینہ ضروری تھا۔ اس لیے یہ کائنات ظہور میں آئی جو جمالِ مطلق کا آئینہ ہے اور جس میں اس کا عکس نمایاں ہے۔ یہ عالم اس کے حُسن کا مظہر ہے۔ یہی شوق ظہور ہے جسے محبت کہتے ہیں جو اصلِ کائنات ہے۔ اس محبت سے کائنات کا ایک ذرہ بھی خالی نہیں ہے یہ محبت نہ ہوتی تو کائنات ظاہر نہ ہوتی اور وہ رازِ نہاں رازِ نہاں رہتا ہے۔

لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر
میں ورنہ وہی خلوتیِ رازِ نہاں ہوں
(میرؔ)

ہو بھی چکے تھے دامِ محبت میں ہم اسیر
عالم ابھی بہ قیدِ زمان و مکاں نہ تھا
(فانیؔ)

---

[1] اس حدیث کو مشہور محدث علامہ سخاویؒ نے بعض الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ مقاصد حسنہ میں نقل کیا ہے۔ قرآن اور تصوف ڈاکٹر میر ولی الدین۔

اکابر حکماء نے ثابت کیا ہے کہ موجودات کے ہر ذرّے میں عشق سرایت کیے ہوئے ہے۔ ازلی محبت کا راز ہر شے میں پوشیدہ ہے اور سرمدی عشق کا پرتو اور عکس ہر ذرے کے آئینے میں نمودار ہے۔ اس محبت کا پرتو ہے کہ عناصر میں میلِ طبعی کی صورت میں ظاہر ہے اور نباتات میں مبدء نشوونما ہے۔ حیوانات میں قوتِ شوق اور جذب ملائم ہے اور کامل انسانوں کے نفوس میں عشقِ روحانی کی صورت میں متجلّی ہے

ذروں کا رقص مستیِ صہبائے عشق ہے
عالم رواں دواں بتقاضائے عشق ہے

(اصغر گونڈوی)

علامہ اقبال نے اس بات کو عشق ہی وجہ تخلیق ہے اس طرح بیان کیا ہے۔

صبحِ ازل جو حُسن ہوا دلستانِ عشق
آوازِ کُن ہوئی تپش آموز جانِ عشق
یہ حکم تھا کہ گلشنِ کُن کی بہار دیکھ
ایک آنکھ لے کے خوابِ پریشاں ہزار دیکھ
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی
شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی

~~~~~~~~~~~~~~~~~

چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے
عالم ظہور جلوۂ ذوقِ شعور ہے
ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

(شمع و شاعر)
~~~~~~~~~~~~~~~~~

خدا کی جو صفت ہے وہ ازلی اور ابدی ہے وہ قیدِ زمان و مکاں سے بلند ہے۔اب بھی وہ خواہش ظہور اسی حال میں ہے اب بھی حسنِ ازل سے برابر تقاضائے ظہور ہو رہا ہے، عالم اُسی طرح ظاہر ہو رہا ہے۔ غالب نے اس بات کو اس طرح کہا ہے۔

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دایم نقاب میں

بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ خدا نے اپنی ذات کے لیے دو آئینے بنائے ہیں۔ایک آئینۂ علمی اور ایک آئینۂ صوری، اور پھر اس نے اپنے حُسن کی خود اپنے پر تجلّی کی ہے ایک ناظر ہے اور ایک منظور ایک کا نام عاشق ہے اور ایک کا معشوق۔

دہر جز جلوۂ یکتائیِ معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں

(غالبؔ)

عشقِ مجاز

علامہ جلال الدین دوّانی نے کہا ہے کہ عشق روحانی حکمائے الٰہیین اور صوفیہ کا شعار ہے۔اس عشق سے نفس میں لطافت اور روح میں نور پیدا ہوتا ہے جب عشق کا خورشید جہاں افروز روحِ انسانی کے افق سے طلوع ہوتا ہے تو طبیعت کی کثافتیں مغربِ عدم میں غروب ہو جاتی ہیں۔

ایک حدیث بیان کی جاتی ہے۔"جو عاشق ہوا اور پاکباز رہا پھر وہ مر گیا تو شہید ہے"۔

عشق عصیان است اگر مستور نیست
کشتۂ جرمِ زباں مغفور نیست

(نظیریؔ)

دو چیزیں جب ایک جنس کی ہوتی ہیں تو آپس میں ضم ہونے اور ملنے کی خواہش رکھتی ہیں۔ اس لیے لطیف طبیعتوں کی خواہش اور میلان نفیس صورتوں اور اچھی چیزوں کی طرف زیادہ ہوتا ہے۔ فلسفیوں کا خیال ہے کہ انسان کے مزاج میں اعتدال جتنا زیادہ ہوگا اسی قدر اچھی

صورتوں، لطیف نغموں اور نیک عادتوں کی طرف اس کا میلان زیادہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ سب نہال ایک ہی چشمے سے سیراب ہوتے ہیں۔ اس صورت میں اتحاد کی خواہش ضرور ہوگی اسی کا نام محبت ہے۔ اور یہ شریف نسبتیں یعنی اعتدال مزاج وغیرہ جب دو مظہروں اور دو انسانوں میں ظاہر ہوں گی تو لازمی طور سے ایک میں کم ہوں گی اور دوسرے میں زیادہ کیوں کہ استعدادوں اور قابلیتوں میں باہم فرق ہے۔ عاشقی اس طرف سے ظاہر ہوتی ہے جس طرف یہ نسبتیں کم ہوں اور معشوقیت اس طرف جلوہ گر ہوتی جس طرف یہ اوصاف زیادہ ہوں اور جو چیز زیادہ طاقتور ہوتی ہے وہ کمزور کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے۔ اس لیے عاشقی فنا چاہتی ہے اور معشوقیت بقا۔

جو کچھ بیان کیا گیا ہے یہ تصوف سے زیادہ فلسفہ تھا۔ لیکن صوفیوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ عالم حسنِ ازل کا مظہر ہے لیکن یہ مظاہر استعداد کے اعتبار سے مختلف ہیں جس طرح آفتاب کے ایک ہونے کے باوجود ہر آئینے میں اس کا عکس مختلف ہوتا ہے اور اس آئینے کی استعداد کے مطابق ہی اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان مظاہر سے صوفی اور غیر صوفی ہر دیکھنے والا متاثر ہوتا ہے۔ غیر صوفی اس مظہر کی رعنائی میں محو ہو کر ظاہر کو بھول جاتا ہے۔ وہ آئینے میں آفتاب کو دیکھنے کے بجائے آئینے ہی کو تکتا رہ جاتا ہے لیکن صوفی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مظہر میں ظاہر کو اور آئینے میں آفتابِ حقیقت کو دیکھتا ہے اور مجاز سے حقیقت تک پہنچ جاتا ہے[1]۔

المجاز قنطرة الحقیقت ۔ (مجاز حقیقت کا زینہ ہے) مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے:

متاب از عشق رو گرچہ مجازیست — کہ آں بہرِ حقیقت کارسازی است

شغل بہتر ہے عشق بازی کا — کیا حقیقی و کیا مجازی کا

(ولی دکنی)

لیکن یہ کام اس کے مرشد اور استاد کا ہے کہ سالک اس مجاز سے حقیقت تک اور کثرت سے وحدت تک پہنچادے کیوں کہ حقیقت میں مجاز اور حقیقت میں فہم اور اعتبار ہی کا فرق ہے ورنہ مجاز عین حقیقت ہے۔

---

[1] خوبان اس جہاں کا تماشہ جو تو کرے — آئینہ دار طلعتِ دلدار دیکھنا
اگرچہ میں سیر بتاں دیکھتا ہوں — ولے جلوۂ حق عیاں دیکھتا ہوں
(شاہ نیازؒ)

کچھ نہ وحدت ہے نہ کثرت نہ حقیقت نہ مجاز
یہ ترا عالمِ مستی وہ ترا عالمِ ہوش

(فانیؔ)

تمام اہل طریقت کا اس پر اتفاق ہے کہ خدا سے عشق اہم مطلوب ہے لیکن بندے کے عشق پر خدا کا عشق مقدم ہے کیوں کہ وہ ازلی ہے۔ عشق خدا کی صفت بھی ہے اور انسان کی بھی کیوں کہ عشق کی حقیقت ایک ہی ہے۔

صورت سے جو عشق متعلق ہوتا ہے وہ تین طرح کا ہے۔ ایک یہ کہ عاشق ظاہری صورت میں معشوقِ حقیقی (خدا) کا اس طرح مشاہدہ کرتا ہے جس طرح انسان آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے کہ آئینہ اس کی نظر میں معدوم ہوتا ہے۔ یہ عشق صورت نہیں سمجھا جاتا اور یہ عشق کا بلند ترین درجہ ہے۔ اس حال کے لوگ حسین اور جمیل صورتوں میں خدا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ عاشق اگرچہ حق تعالےٰ کا مشاہدہ کرتا ہے مگر اس کا یہ مشاہدہ کسی خاص صورت میں منحصر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ مرتبہ اتنا بلند نہیں ہے جتنا کہ پہلا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عاشق کسی صورت کے ظاہری رنگ و روپ سے محبت کرتا ہے۔ اس کا محبوب وہ ظاہری صورت ہے اس کا باطن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دراصل یہ عشق نہیں صورت پرستی ہے جو رنگ روپ کے زوال کے بعد حسرت اور ندامت بن جاتی ہے۔

ہر بو الہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی

(غالبؔ)

فقیر اور صوفی

فقر کی معنی کھودینے اور محتاجی کے ہیں۔ فقیر حقیقی وہ ہے جس کی نہ کوئی صفت باقی رہے نہ اس کی ذات باقی رہے بلکہ سب کچھ خدا کی ذات میں فنا ہو جائے اور خدا ہی خدا باقی رہ جائے الفقر اذ

انتم ھواللہ (فقر جب پورا اور کامل ہو جاتا ہے تو خدا ہو جاتا ہے) کے یہی معنی ہیں اور الفقر سوادا لوجہ فی الدارین (فقر دو جہاں کی روسیاہی یعنی محرومی ہے) کے بھی معنی اسی مفہوم میں لیے گئے ہیں۔

رفت اوزمیاں ہمیں خدا ماند خدا
الفقر اذاتم ہو اللہ این است

(جامیؒ)

از سوا دا لوجہ فی الدارین اگر داری خبر
چشم بکشا و جمالِ کفر و فقر مانگر

(مغربیؒ)

ابو عبداللہ خفیفؒ نے کہا ہے کہ صوفی وہ ہے جس کو اللہ نے اپنے لیے پسند فرمالیا اور فقیر وہ ہے جس نے خدا کا تقرب حاصل کرنے کے لیے فقر کو پسند کرلیا۔

غمگیں کوئی پوچھے گر تصوف کیا ہے کہہ بے خودی اپنی میں شہود اس کا ہے
جو پوچھے فقیر کس کو کہتے ہیں تو کہہ مفلس آپے سے اپنے جو ہوتا ہے

(غمگین)

فنا۔ بقا۔ فرق۔ جمع۔ جمع الجمع

فنا کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان کے باطن پر خدا کی ہستی کے ظہور کا غلبہ ہو تو سوائے خدا کے کسی شے کا علم و شعور باقی نہ رہے اور فناء الفنا یہ ہے کہ اس بے شعوری کا بھی شعور نہ رہے[1]۔

اصطلاح قوم میں فنا سے مراد اپنے اور اپنے لوازم کے شعور کا معدوم ہو جانا ہے[2]۔ فنا اور بے خودی ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔ فنا یہ ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان فرق کرنے کی تمیز جاتی رہے۔ روح کی بصیرت جب جمالِ الٰہی کے مشاہدے میں جذب ہو جاتی ہے تو اسے سوائے خدا کے کچھ نظر نہیں آتا۔ یہ نہیں ہے کہ تمام موجودات فنا ہو جاتی ہے۔ بلکہ فنا معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ ستارے طلوعِ آفتاب کے وقت چھپ جاتے ہیں۔ اسے

[1] لوائح جامیؒ۔ [2] الجیلیؒ (صاحب انسان کامل)

فنائی اللہ اور مقامِ جمع بھی کہتے ہیں۔ سالک کی زبان سے اس وقت ایسے کلمے نکل جاتے ہیں جیسے حضرت بایزید بسطامیؒ نے سبحان ما اعظم شانی یا منصورؒ نے انا الحق کہا تھا۔ جمع فرق کے مقابلے میں آتا ہے۔ فرق کے معنی یہ ہیں کہ حق کو جو خلق کے پردے میں پوشیدہ ہے انسان کی نظر اُسے نہ دیکھے اور صرف خلق کو دیکھے اور حق کو خلق کا غیر سمجھے جیسا کہ عوام کا حال ہے۔

جمع اسے کہتے ہیں کہ سالک حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے غائب ہو جائے اس طرح حق خلق کا حجاب ہو جاتا ہے۔ یہ مرتبہ فنائی اللہ کا ہے۔

اس کے بعد جمع الجمع کا مرتبہ ہے یعنی سالک خلق کو حق کے ساتھ دیکھے اس طرح کہ حق کو تمام موجودات میں مشاہدہ کرے اور دیکھے کہ حق ہر جگہ (ہر تعین میں) ایک علیحدہ صفت اور علیحدہ شان کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ یہ مقام بقا باللہ کا ہے اسے جمع الجمع، فرق بعد الجمع، فرقِ ثانی، صحو بعد المحو بھی کہتے ہیں اس سے بلند کوئی مقام نہیں ہے۔ اس مقام میں جو شے جیسی ہے ویسی ہی نظر آتی ہے۔ سالک وحدت کو کثرت میں اور کثرت کو وحدت میں دیکھتا ہے اس طرح سے کہ نہ خلق حق کا حجاب ہوتی ہے اور نہ حق خلق کا حجاب ہوتا ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے اس مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

ولو لاہ ولولانا لما کان الذی کانٔ

"اگر وہ نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جو کچھ ہے وہ نہ ہوتا" یعنی ظہورِ عالم کی یہ صورت وحدت و کثرت نہ ہوتی[1]۔

تمام صوفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ فنا فی اللہ کے بغیر بقا باللہ کا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا اور فنا ولایت کے لیے شرط اوّلیں ہے۔

ہیچ کس را تا نہ گردد او فنا
نیست رہ در بارگاہِ کبریا

(مولانائے روم)

مدرسے میں عاشقوں کے جس کی بسم اللہ ہو
اس کا پہلا ہی سبق یا رو فنائی اللہ ہو

(حضرت شاہ نیازؒ)

---

[1] نقدِ اقبال

"فنا کے متعلق یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ تمام مسلم اور غیر مسلم صوفی فنا کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن ویدانتی اور ان کے ہم خیال فنا کو مقصود بالذات اور آخری منزل سمجھتے ہیں ان کے برخلاف وجودی صوفی اسے ضروری سمجھتے ہوئے بھی آخری منزل نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک آخری منزل بقا باللہ ہے۔ ویدانتی چوں کہ عالم اور ہستی کو شر اور وہم باطل سمجھتے ہیں۔ اس لیے ہستی وہمی سے نجات پانی ہی مقصود اصلی ہے لیکن وجودی صوفی عالم اور ہستی کو عین حق سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فنا کا مطلب ہستی کی فنا نہیں ہے بلکہ غیریت اور دوئی کا وہم جو ہمارے ذہن میں سمایا ہوا ہے اور ہم یقین کے ساتھ یہ سمجھے ہوئے ہیں کہ ہم اور یہ عالم غیرِ حق، یہ وہم غلط اور باطل ہے۔ اس وہم کی نفی اور حق کا اثبات کرنا چاہیے۔

"پس کمال یہ ہے کہ سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہو جائے۔

(ترجمہ کشکول کلیمی)

بقائے یابد اوبعد از فنا بازید
رود ز انجام رہ دیگر بہ آغاز

(گلشن راز قدیم)

قُطُب (وغیرہ)

قطب ہر زمانے میں ایک ہی ہوتا ہے جس کے واسطے سے تمام عالم پر نظر رکھی جاتی ہے۔ قطبیت کبریٰ۔ قطب الاقطاب کے مرتبے کو کہتے ہیں جو نبوّتِ محمدیؐ کا باطن ہوتا ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وارث خصوصی ہوتا ہے۔ اسے خاتم الولایت بھی کہتے ہیں۔ خاتم الولایت مہدیٔ موعود کو بھی کہا گیا ہے جو آخر زمانے میں ظاہر ہوں گے۔

غوث۔ یہ قطب ہی کو کہتے ہیں۔ جب کہ اس سے فریاد کی جائے۔ ابدال، اَوتاد، یہ سب اُن اولیاء اللہ کے اقسام ہیں۔ جو خدا کے نائب کی حیثیت سے انتظامِ عالم اور مخلوق کی خدمت اور نگہداشت پر مامور ہیں۔ صاحبِ خدمت بھی ایسے فقیر کو کہتے ہیں جو مخلوق کی خدمت پر مامور ہو خواہ وہ کسی درجے کا ہو یعنی ابدال ہو یا اوتاد یا اور کوئی۔

قطب تارہ جس طرح اپنی جگہ سے جنبش نہیں کرتا اسی طرح یہ بھی مشہور ہے کہ قطب کے

مرتبے پر فائز ہونے والا انسان بھی ایک ہی جگہ رہتا ہے۔

جوں قطب بیٹھ رہ تو اے ماہ اک مکاں میں
ہر جائی مثلِ سورج صبح و مسانہ ہونا

(شاہ اصغرؒ)

قُرب نوافل اور قُرب فرائض

قُرب کے معنی نزدیکی کے ہیں۔ بندے کو خدا سے جو قُرب حاصل ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہے۔ قُربِ نوافل اور قُرب فرائض۔ قُرب نوافل سے مُراد یہ ہے کہ بندے کی بشری صفات زائل ہو جائیں اور وہ خدا کی صفات کا مظہر بن جائے اس حال میں وہ خدا کے حکم سے مارتا ہے اور زندہ کرتا ہے۔ بغیر کان کے سُنتا ہے اور بغیر آنکھ کے دیکھتا ہے۔ اس کی تمام صفات خدا کی صفات میں فنا ہو جاتی ہیں جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث سے ثابت ہے[1]۔

قُرب فرائض کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے شعور اور موجودات کے شعور سے فنا ہو جائے اس طرح کہ اس کی نظر میں حق تعالےٰ کے وجود کے سوا کچھ باقی نہ رہے اسے فنا فی اللہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت (قُرب نوافل) میں بندے کی صفات فنا ہو جاتی ہیں اور دوسری صورت (قُربِ فرائض) میں خود ذات اور وجود فنا ہو جاتا ہے۔

جب جی میں یہ سمائی جو کچھ کہ ہے سو تو ہے
پھر دل سے دور کب ہو قُرب و حضور تیرا

(حضرت شاہ زبیرؒ)

قبض اور بسط

دل سے جب حظ اور سرور کی کیفیت جاتی رہتی ہے تو اس کو قبض کہتے ہیں اور جب دل حال کے نور سے روشن ہو جاتا ہے تو اسے بسط کہتے ہیں۔ قبض کا سبب نفس کی صفات کا ظاہر ہونا ہے جو حجاب بن جاتی ہے اور جب وہ حجاب اٹھ جاتا ہے تو اسے بسط کہتے ہیں۔

---

[1] لایزال یتقرب الیّ العبد الی الاخِرہ۔ (بخاری و مسلم)

مبتدی سالکوں کو قبض اور بسط نہیں ہوتا بلکہ اُمید اور خوف ان پر طاری ہوتا ہے یعنی کبھی امید اور کبھی خوف اسی طرح جو منتہی اور پہنچے ہوئے سالک ہیں ان پر کبھی قبض اور بسط نہیں ہوتا کیوں کہ قبض کی انتہا بسط ہے اور بسط کی انتہا فنا ہے اور فنا میں نہ قبض ہے نہ بسط۔ اس لیے جو لوگ فنا فی اللہ ہیں ان کو قبض اور بسط نہیں ہوتا، قبض اور بسط درمیانی لوگوں کو ہوتا ہے اس بارے میں اور بھی بہت سے قول اور اختلافات ہیں۔

وہ ہے مرشد حکم میں جس کے ہو ہمدم قبض و بسط

اور شگفتہ مثلِ گل کردے دلِ گیر کو

(حضرت جی غمگین)

قلب (دِل)

قلب سے مراد انسان کی حقیقت ہے جو تمام کائنات علوی اور سفلی کو جامع ہے جو کچھ کائنات میں تفصیل کے ساتھ ہے وہ قلبِ انسانی میں اجمال کے ساتھ موجود ہے۔

قلب کا تعلق جسم انسانی سے ایسا نہیں ہے کہ اسے حلول سے تعبیر کر سکیں مگر انسان کے سینے میں جو ایک مضغہ گوشت ہے اور عرفِ عام میں جسے قلب اور دل کہتے ہیں۔ اس کو قلب حقیقی کے ساتھ ایسا ربط ہے جو جسم کے کسی اور حصے کو نہیں ہے اس لیے ابتدا میں اس مضغہ گوشت (دل) کی طرف متوجہ ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

انسان کا دل خدا کا مظہر ہے، لامتناہی شانوں کا آئینہ ہے، اور عظمت و کبریائی کا محلِ ظہور ہے۔ کسی شے میں بھی خدا کی سمائی نہیں ہے سوائے قلب کے۔

قلب کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے کہ وہ ایک جوہر نورانی اور مجرد ہے جو نفس اور روح کے درمیان میں ہے۔ اسی سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے۔ فلسفی اسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ روح اس کا باطن ہے اور نفس اس کا مرکب اور اس کا ظاہر ہے۔

اے سالکِ دیں دل سے تو اپنے نہ ہو غافل

اس کعبہ وحدت کی میاں راہ یہی ہے

(شاہ اصغرؒ)

سویدا: قلب میں ایک سیاہ نقطہ ہے جسے سویدا کہتے ہیں۔ تصوف میں اس نقطے کی بڑی اہمیت ہے۔

وہ نقطہ جس کا نام سویدا ہے عام میں
کہتے ہیں خاص وہ ترے عارض کا خال ہے
(غمگین)

صوفیوں کی اصطلاح میں قلب کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً قلبِ صنوبری (دل) قلبِ مُدَوّر (سر کی حد، تالو) قلبِ نیلوفری (ناف) یہ علیحدہ علیحدہ مقامات ہیں جہاں خیال کو مرکز کیا جاتا ہے۔

قلندر اور ملامتی

فارسی کے صوفی شعراء کے کلام میں اور علامہ اقبال کے اردو کلام میں بھی قلندر کا لفظ اکثر استعمال ہوا ہے۔ بعض صوفیوں کے نام کے ساتھ بھی یہ لفظ آتا ہے جیسے شاہ بو علی قلندر یا شاہ تراب قلندر وغیرہ۔

فقیروں کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اپنے کو قلندر کہتا ہے۔ ڈاڑھی مونچھ اور سر کے بال صاف رکھتا ہے ان میں سے بعض حلال حرام کا امتیاز بھی ضروری نہیں سمجھتے۔ ویسے قلندر کے اصطلاحی معنی میں بھی آزادی اور رسم و رواج عام ہے انحراف کا مفہوم پایا جاتا ہے لیکن صوفیوں کی قلندر سے یہ مراد نہیں ہوتی۔ وہ قلندر اسے کہتے ہیں جو عام زاہدوں اور عبادت گزاروں کی رسموں اور قاعدوں کا پابند نہ ہو اور نوافل اور زیادہ عبادت گزاری اس کی عادت نہ ہو۔ صرف فرائض کو کافی سمجھتا ہو اور دنیا کا مال و اسباب بھی جمع نہ کرے۔ اسی طرح احوالِ باطنی میں زندہ دلی اور طہارت قلبی پر قناعت کرتے ہوئے اس سے زیادہ احوال اور درجات کی خواہش نہ رکھے۔

ملامتی فرقے کے لوگ نوافل بھی ادا کرتے ہیں اور دوسرے فضائل بھی حاصل کرتے ہیں لیکن اپنے کمالات اور عبادات کو مخلوق کی نظر سے پوشیدہ رکھتے ہیں۔ لیکن قلندر پوشیدہ رکھنے کی قید سے بھی آزاد رہتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ ملامتی وہ ہے جو اپنی اچھائیوں کو ظاہر نہ کرے اور برائیوں کو پوشیدہ نہ کرے۔ ملامتی اپنی اچھائی کو اس لیے پوشیدہ رکھتا ہے تاکہ

ریاکاری سے محفوظ رہے۔ اس گروہ کو اچھا سمجھا جاتا ہے لیکن کہا گیا ہے کہ یہ لوگ وہ ہیں جن کی نظر سے ماسویٰ کا حجاب ابھی نہیں اٹھا ہے۔ کیوں کہ مخلوق کی نظر سے اپنے اعمال کو چھپانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ ابھی ان کی نظر میں خلق کا اور اپنے نفس کا وجود باقی ہے اور ابھی وہ اپنے آپ کو غیر حق سمجھتے ہیں۔

عنایت الٰہی کا جذبہ صوفی کی ہستی کو فنا کر دیتا ہے اور مخلوق اور اس کے نفس (انا) کا پردہ اس کی نظر سے اٹھ جاتا ہے۔ اس وقت وہ عبادت اور نیکی کرنے میں خود اپنے آپ کو اور مخلوقات کو درمیان میں نہیں دیکھتا اور اپنے حال اور اعمال پوشیدہ کرنے کی قید میں نہیں رہتا۔

قلندر بجز دو حرف لا الہ کچھ بھی نہیں رکھتا

فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(اقبالؔ)

کلماتِ نقشبندیہ

نقشبندیہ میں چند کلمات ہیں جن پر ان کے طریقے کی بنیاد ہے۔

ہوش در دم، نظر بر قدم۔ سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد۔ باز گشت، نگہداشت، یادداشت۔

ہوش در دم کے معنی یہ ہیں کہ ہر سانس پر توجہ رکھے کہ وہ غفلت میں نہ گزرے نظر بر قدم۔ کا مطلب یہ ہے کہ چلنے میں اپنے قدم کے سوا کسی طرف نظر نہ کرے تاکہ مختلف چیزوں پر نظر پڑنے سے اپنے کام سے غفلت نہ پیدا ہو۔

سفر در وطن، صفاتِ بشریہ سے صفات ملکیہ کی طرف ترقی کرنے کو کہتے ہیں۔

خلوت در انجمن، یہ ہے اپنے تمام حالات میں دل کو خدا سے متعلق رکھے اور دل بہ یار دست بہ کار کا مصداق ہو جائے۔

یاد کرد سے مراد کلمہ لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے یا صرف اللہ کا ذکر۔

باز گشت۔ تھوڑا ذکر کرنے کے بعد مناجات کرے۔

نگاہداشت۔ خطرات اور حدیث نفس[1] سے ہوشیار رہے اور اسے دور کرتا رہے۔ یادداشت۔ خدا کی ذات کا دھیان بغیر وسیلۂ الفاظ کے۔

(خلاصہ از قول الجمیل)

کفر

صوفیوں نے کفر کی دو قسمیں کی ہیں۔ کفر حقیقی اور کفر مجازی۔ کفر مجازی خدا کے انکار کو کہتے ہیں اور کفر حقیقی اس حالت کو کہتے ہیں جب انسان پوری طرح فنا ہو جاتا ہے اور کسی شے کا بھی احساس نہیں کر سکتا۔

دی پائے بندِ دین مجازی بُدیم ما
ایں دم قدم بہ کفر حقیقی زدیم ما

(حضرت شاہ نیازؒ)

غمگیں ہے کفر ظاہری تو ظاہر   پر کفر حقیقی سے نہیں تو ماہر
وہ یہ ہے کہ محوِ حق میں تیرا ہو وجود   بن اس کے نہ کفر سے تو ہوگا طاہر

(شاہ غمگینؒ)

لطائف

لطائف لطیفہ کی جمع ہے۔ انسان جس کو عالمِ صغیر سمجھا جاتا ہے کچھ (نوری) اجزا سے مرکب ہے۔ بعض کے نزدیک ان اجزا کی تعداد دس ہے اور بعض کے نزدیک چھ۔ ان اجزا کو لطائف کہتے ہیں۔ جو دس لطیفے مانتے ہیں ان کے نزدیک پانچ لطیفوں کا تعلق عالمِ امر سے ہے اور پانچ لطیفوں کا تعلق عالمِ خلق سے۔ عالمِ امر سے مراد وہ عالم ہے جو جسمانیت اور جسم کے لوازمات سے پاک ہے اور عالمِ خلق یہ مادی اور نظر آنے والا عالم ہے۔ ان لطیفوں کے نام علیحدہ علیحدہ ہیں اور انسانی جسم میں ان کے مقام یا ان کے مرکز بھی علیحدہ علیحدہ ہیں جہاں پر توجہ کی جاتی

---

[1] حدیثِ نفس ان باتوں کو کہتے ہیں جو ذہن آپ ہی آپ کرتا رہتا ہے۔

ہے جس سے وہ لطیفے ظاہر ہونے لگتے ہیں جن کے علیحدہ علیحدہ رنگ بھی ہیں۔ اور خواص بھی۔ یہ لطائف مجددیہ سلوک میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں جیسا کہ مجددی سلوک کی کتابوں میں مفصل ذکر کیا گیا ہے اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے القول الجمیل میں بیان کیا ہے۔ ہر لطیفے پر توجہ خدا کے ایک مخصوص نام کے ساتھ اور حبسِ دم کے ساتھ (سانس روک کر) کی جاتی ہے[1]۔

نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر علامہ اقبال کا ایک بیان نقل کر دیا جائے۔ "تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں نے جیسے نقشبندیہ اس تحقق کو حاصل کرنے کے لیے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کیے یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتوں سے ان کو مستعار لیا۔ کنڈالینی کے ہندی نظریے کی تقلید میں انھوں نے یہ تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا مطمحِ نظر یہ ہوتا ہے کہ مراقبے کے چند طریقوں کے استعمال سے ان کو متحرک کرے اور اس کے ذریعے سے رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدّد میں بالآخر اس اساسی نور کو متحقق کر لے جو بے رنگ ہے اور جس کی وجہ سے ہر شے دکھائی دیتی ہے لیکن وہ خود غیر مَرئی ہے جس کے توسطّ سے ان مراکز نور کی مستمر حرکت اور بالآخر ان کی مماثلت کا تحقیق (مختلف اسمائے الٰہی اور دیگر پُر اسرار کلمات کے وِرد سے جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اُسی سے مراکز نور کی مُماثلت کا تحقق ہوتا ہے) صوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔ اس واقعے سے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیا کو معلوم تھے فان کریمر کو ایک غلط فہمی ہو گئی۔ جس کی بنا پر وہ تصوف

---

[1] لطائف کی تفصیل یہ ہے۔ قلب۔ مقام زیر پستان چپ اور رنگ اس لطیفے کے نور کا زرد ہے۔ روح۔ اس لطیفے کے نور کا رنگ سُرخ اور مقام زیر پستان راست ہے۔ سر۔ اس کا مقام پستان چپ کے اوپر ہے اور اُس کے نور کا رنگ سفید ہے۔ خفی پستان راست کے اوپر اس کا مقام ہے اور اس کے نور کا رنگ سفید ہے۔ خفی پستان راست کے اوپر اس کا مقام ہے اور اس کے نور کا رنگ سیاہ ہے۔ اخفی اس کا مقام سینہ (صدر) ہے اس کے نور کا رنگ سبز ہے۔ نفس۔ اس کا مقام پیشانی ہے اس کا نور بے رنگ ہے۔ ملخص از فیض المدینہ فی حال السکینہ سید انوار الرحمٰن صاحب بسمل جے پوریؒ۔

کے پورے واقعے کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔
مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ
درجے کے صوفیا ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔"

بعض صوفیوں نے صراحت فرمائی ہے کہ لطائف دوسرے سلسلوں میں بھی سلوک میں ظاہر ہوتے ہیں لیکن وہ بہتر سلوک سمجھا جاتا ہے جس میں لطائف ظاہر نہ ہوں۔

مُعجزہ۔ کرامت۔ استدراج

کسی انسان سے اگر کوئی ایسا فعل صادر ہو جو قانونِ قدرت کے خلاف ہو (خارق عادت) جیسے انسان کا بغیر کسی سہارے کے ہوا پر اُڑنا اور پانی پر چلنا وغیرہ تو یہ اگر کسی نیکو کردار اور خدا کے مقرب اور حق اور سچائی کے ثبوت میں ہو تو وہ معجزہ اور کرامت ہے (معجزہ وہ ہے جو نبی سے صادر ہو اور کرامت وہ جو ولی سے صادر ہو) اور کسی غلط کار اور خدا کے منکر سے ہو تو اسے استدراج کہتے ہیں۔

مجذوب اور سالک

سلوک کے معنی راستہ چلنے کے ہیں اور سالک راستہ چلنے والے کو کہتے ہیں۔ مجذوب جذبے سے ہے یعنی جس کو خدا تعالےٰ نے اپنی طرف کھینچ لیا ہو اور اس نے راستہ طے نہ کیا ہو نہ ریاضت و مجاہدہ کیا ہو۔ اس صورت میں وہ دوسروں کو ہدایت کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ وہ سیر و سلوک اور راستے سے واقف نہیں ہوتا۔ اس لیے مجذوب سے سالک کا مرتبہ افضل ہے۔

مجذوب سالک اس کو کہتے ہیں جو جذب کے وسیلے سے معرفت تک پہنچ گیا اور پھر اس نے سلوک کی منزلیں بھی طے کر لیں۔

سالک مجذوب اسے کہتے ہیں جس نے پہلے سلوک کی منزلیں طے کیں اور پھر جذبِ الٰہی نے اسے اپنی طرف بھی کھینچ لیا۔ یہی وہ دونوں درجے کمال کے سمجھے گئے ہیں اور یہی ہدایت کرنے کے اہل ہیں۔

مطلق اور مُقیّد

مطلق وہ ہے جو کسی شرط یا کسی قید سے مخصوص نہ کیا جائے جیسے مطلق انسان یعنی کوئی خاص انسان نہیں۔ مقید مطلق کی ضد ہے۔ خدا کو ایک مرتبے میں (احدیت میں) مطلق اور مطلق المطلق کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا مطلق ہے جو مقید کی ضد اور مقابل نہیں ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ مطلق یعنی وہ ایسا مطلق ہے کہ مقید بھی اس کی ایک شان ہے۔

مقید اور تعین (بمعنی متعین) ہم معنی ہیں اور مطلق اور لا تعین (بمعنی غیر متعین) بھی ایک ہی معنی میں سمجھے جاتے ہیں۔

جب مقید سے مشاہد میں ہوا اطلاق کا

اور ہی نقشہ نظر آنے لگا آفاق کا

(غمگینؒ)

مکاشفہ اور واقعہ

دورانِ ذکر و فکر میں جب سالک کا ذہن محسوسات سے غائب ہو جاتا ہے تو اس پر بعض حقیقتیں اور غیب کی باتیں کھُل جاتی ہیں اس کو واقعہ کہتے ہیں۔ اگر یہ انکشاف بیداری میں ہو تو اس کو مکاشفہ کہتے ہیں۔

واقعات اور خواب کبھی صحیح ہوتے ہیں اور کبھی غلط کیوں کہ روح کے ساتھ کبھی نفس بھی شریک ہو جاتا ہے۔ روح کی صفت سچائی ہے اور نفس کی صفت جھوٹ۔ اس لیے سچ میں جھوٹ شامل ہو جاتا ہے۔ علّامہ اقبال نے کہا ہے:

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

واقعہ اور خواب میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں۔ کشفِ مجرد، کشفِ مُخیل اور خیالِ مجرد۔ کشف مجرد ہمیشہ صحیح ہوتا ہے کشفِ مخیل کبھی صحیح اور کبھی غلط اور خیالِ مجرد ہمیشہ غلط ہی ہوتا

ہے۔ اور جو خواب کہ خیالِ مجرد کے ضمن میں آتے ہیں ان کو اضغاثِ احلام کہتے ہیں۔ اضغاث۔ ضغث کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گھاس کے سوکھے اور تر گھٹے جو آپس میں مل گئے ہوں۔ اور احلام کے معنی ہیں خواب۔ کشفِ مجرد اور مکاشفہ میں فرق یہ ہے کہ کشفِ مجرد خواب اور استغراق میں ہوتا ہے اور کشف بیداری میں۔

یہ حالت کبھی اس صورت سے ہوتی ہے کہ واقعات نظر کے سامنے آجاتے ہیں اور کبھی کان میں آواز آجاتی ہے۔

مجاہدہ

محنت مشقت اور کوشش کرنا، کفّار سے جنگ کرنا۔ صوفیوں کی اصطلاح میں نفس اور شیطان سے جنگ یعنی بُری خواہشات کی مخالفت کرنا۔

غمگیں ہے مجاہدے میں توبہ کی یہ راہ
جب اپنے گناہوں سے کرے تو توبہ
شرمندہ ہمیشہ اپنے افعال سے رہ
مت بھول کبھی کیے ہیں جو کچھ کہ گناہ

محاسبہ

محاسبہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان خود اپنے آپ سے اچھے اور بُرے اعمال کا حساب لیتا رہے تاکہ اپنی برائیوں پر نظر رہے اور انھیں چھوڑنے کی کوشش کرتا رہے۔

غمگیں جو اپنے آپ سے رکھے محاسبہ
کیا غم ہے اس کو روزِ جزا کے حساب کا

مراقبہ

رقیب سے بنا ہے۔ رقیب کے معنی نگہبان اور پاسبان کے ہیں یعنی انسان کو چاہیے کہ اپنے اعمال حرکات اور خیالات پر نظر رکھے اور دل کی نگہبانی کرتا رہے کہ اس میں کوئی غلط خیال نہ

آنے پائے، یعنی خدا کے سوا کسی کا خیال نہ آئے۔ مراقبہ یہ ہے کہ خدا کی یاد میں انسان ڈوب جائے، الفاظ اور آواز سے بے نیاز ہو کر یہاں تک کہ غیرِ خدا کا شعور باقی نہ رہے۔

موت

موت کے معنی صوفیوں نے بہت سے لیے ہیں اور اس کی قسمیں بھی بیان کی ہیں جس کا ذکر ضروری نہیں ہے مگر ایک قول بہت مشہور ہے۔ مُوْتُوْ اقبلَ اَن تَموتُوا یعنی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی ہی میں فنا حاصل کرلو، فنا سے مُراد فنا فی اللہ ہے۔

مشاہدہ اور معائنہ

مشاہدہ کے معنی ہیں کسی کو دیکھنا اور کسی کے ساتھ کسی جگہ حاضر اور موجود ہونا۔ معائنہ کسی کو رو برو دیکھنا۔

صوفیوں کی اصطلاح میں مشاہدہ کے معنی ہیں ذاتِ بے کیف کو اسماء اور صفات کے پردے میں دیکھنا اور معائنہ کے معنی ہیں ذاتِ حق تعالیٰ کو تجلیات کے پردے کے بغیر دیکھنا اس طرح معائنہ کے معنی فنا کے ہو جاتے ہیں کیوں کہ تجلیات کے پردے کے بغیر ذات کو دیکھنا اور فنا ایک ہی شے ہے۔

شہود کے معنی یہ بھی ہیں کہ حق تعالیٰ کا دیدار حق تعالےٰ کے ہی ذریعے سے اس طرح کہ کثرت کو وحدت میں دیکھے اور تفصیل کو اجمال میں۔ ایک شہود یہ ہے کہ وحدت کو کثرت میں دیکھے اور اجمال کو تفصیل میں۔

ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

(غالبؔ)

مقاماتِ تصوّف

وحدۃ الشہود کے سلوک میں لطائف کی بڑی اہمیت ہے لیکن وحدۃ الوجود یا قدیم مسلک کے صوفی اس سلوک کو بہتر سمجھتے ہیں جس میں لطائف کے انوار بالکل ظاہر نہ ہوں۔ اُن کے

یہاں مقاماتِ تصوف وہی ہیں جو قرآن کی آیات سے ثابت ہیں اور خالص اسلامی ہیں۔ وہ مقامات یہ ہیں اور سب قرآن کی آیتوں سے لیے گئے ہیں اور ان کے درجے مقرر کیے گئے ہیں۔ اس طرح ہر مقام کی ایک ابتدا اور ایک انتہا ہے۔ ایک مقام کی انتہا دوسرے مقام کی ابتدا ہو جاتی ہے مثلاً پہلا مقام انابت ہے اس کے معنی ہیں غفلت سے ہوش میں آنا۔ اس کے بعد توبہ ہے پھر استقامت پھر ورع پھر تقویٰ اسی طرح دوسرے مقامات ہیں مثلاً زہد، صدق، صبر، شکر، اخلاص، توکل، خوف، فقر، رضا وغیرہ ان کی تفصیل اور ان کے مختلف درجوں کا حال تصوف کی کتابوں سے معلوم ہو سکتا ہے۔

مُلک اور ملکوت

ملک اس عالمِ حس و شہادت کو کہتے ہیں جس کو حواس سے محسوس کیا جاتا ہے اور ملکوت اس عالم کو جو ہمارے لیے غیب ہے۔ اس کے علاوہ ملکوت تنزلات حقیقت کے سلسلے کے ایک عالم کے لیے بھی کہا جاتا ہے جس میں ارواح اور ملائکہ شامل ہیں۔

جب وہ ہوا جلوہ گر تختِ خِلافت اُوپر
عالمِ ملکوت کے اُڑ گئے ہاتھوں کے مور

(حضرت شاہ نیازؒ)

مرشد یا واسطہ اور وسیلہ

خدا کی سنت اور طریقہ یہ رہا ہے کہ اس نے ہمیشہ اپنے اور بندوں کے درمیان پیغام رسانی اور ہدایت کے لیے ایک واسطہ اور وسیلہ اختیار کیا ہے۔ قرآن نے بھی کہا ہے کہ خدا کی طرف وسیلہ اختیار کرو[1]۔

اس لیے صوفیوں میں مرشد کی بڑی اہمیت ہے۔ مرشد کو بغیر وسیلہ بنائے خدا تک پہنچنا مشکل ہے۔ مرشد کی اطاعت، رسول کی اطاعت اور رسول کی اطاعت خدا کی اطاعت سمجھی جاتی ہے۔

بہ مے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید
کہ سالک بے خبر نہ بود زراہ ورسم منزلہا

(حافظؒ)

---

[1] وَابتغُوا اِلَیہِ الوَسِیلَۃ

قرآن نے وضاحت سے حکم دیا ہے کہ اہل ذکر سے پوچھ اگر تمہیں معلوم نہیں ہے[1]۔

صوفیہ کا مشہور قول ہے۔ من لا شیخ له فشیخه الشیطان۔ جس کا کوئی پیر نہیں اس کا پیر شیطان ہے[2]۔

وہ ہے مرشد حکم میں جس کے ہو ہمدم قبض وبسط
اور شگفتہ مثلِ گُل کردے دلِ دل گیر کو

ماسوا۔ دوئی

خدا کے سوا جو کچھ ہے اسے ماسوا کہتے ہیں۔ پورا لفظ ماسوی اللہ، اور دوئی کے معنی ہیں غیریت۔ ماسوا عربی کا لفظ ہے اور دوئی فارسی کا۔ مفہوم تقریباً ایک ہی سا ہے۔ محل استعمال میں فرق ہے۔

من و تو اٹھے جہاں ہوں ہوسیں وہاں کہاں ہوں
جو دوئی کے تھے لوازم سو رہائی اُن سے پائی

(شاہ نیازؒ)

ماسوا کی راہ سے جانا پڑا ہے سوئے دوست
کفر بھی دل کی بدولت جزوِ ایماں ہوگیا

(فانیؔ)

نسبت اور رابطہ

نسبت اور رابطہ تقریباً ایک ہی معنی میں آتا ہے۔ اصطلاح صوفیہ میں پیر یا کسی اور بلند شخصیت کے برزخ سے پوری طرح متعلق ہو جانے کو کہتے ہیں۔ اس حالت میں یہ مثالی صورت پوری طرح تصور میں قائم ہو جاتی ہے۔ اگر اس کا اثر دوسروں تک بھی پہنچایا جاسکے تو اسے نسبتِ متعدی کہتے ہیں اور اگر یہ نسبت دوسروں تک پہنچانے کی قوت کسی میں نہ ہو تو ایسی نسبت کو نسبتِ لازمی کہتے ہیں۔

---

[1] فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [2] احياء العلوم امام غزالی

نفی اثبات

لاالہ الااللہ میں لاالہ نفی ہے اور الااللہ اثبات۔ جب اسے ذکر کے صوفیانہ طریقے سے کیا جاتا ہے تو اس ذکر کو نفی اثبات کہتے ہیں۔ اس ذکر میں جسم کے مختلف مقامات پر ضرب مارتے ہیں۔

لا مقامِ ضرب ہائے پے بہ پے

ایں غوِ رعدست نے آوازِ نے

ضربِ او ہربود راسازِ نبود

تا بروں آئی ز گردابِ وجود

(اقبال۔ پس چہ باید کرد)

جیسا کہ علامہ اقبال نے کہا ہے لا الہٰ الا اللہ کے ذکر میں معنیٰ کا تصور لازمی ہے۔ یہ معنیٰ صوفیوں کے نزدیک لا موجود الااللہ ہیں یعنی سوائے خدا کے کوئی موجود نہیں ہے۔

تابروں آئی زگرداب وجودؔ

اسی طرف اشارہ دوسری جگہ اقبال نے اس کی اور وضاحت کی ہے۔

تا دو تیغِ لا ولاّ داشتیم

ما سوا اللہ رانشاں نگذاشتیم

(مثنوی مسافر)

جو بات ہے میری وہ ہے اسلام کے ساتھ

مت کفر سمجھیو تو کبھی میری بات

جو تجھ سے کہ نفی کی حقیقت پوچھے

کہہ نفی ہے جس کی، ہے اسی کا اثبات

(شاہ غمگینؒ)

برہان و دلیل عین گمراہی ہے
نفی و اثبات محض جاں کاہی ہے
اس رہ میں عبارت و اشارت ہیں گم
یاں ترکِ خودی اصولِ آگاہی ہے

(لااعلم)

نفس اور رُوح

نفس ایک[1] لطیفہ ہے جو انسانی جسم میں ودیعت کیا گیا ہے۔ یہ بُرے اخلاق کا محل ہے اور اس سے بڑے افعال سرزد ہوتے ہیں۔ جس طرح کہ روح جو ایک لطیفہ ہے اور انسانی جسم سے متعلق ہے اور اچھے اخلاق کا محل ہے اور اس سے اچھے افعال صادر ہوتے ہیں۔

نفس تین طرح کے ہوتے ہیں۔ امّارہ، لوّامہ، مُطمئنہ

امّارہ (امر) جو برائی کی طرف ہی لے جاتا ہے۔ لوّامہ (لوم ملامت) جو بُرائی کے بعد اس پر ملامت کرتا ہے۔ مُطمئنہ جو اچھائی کی طرف ہی رہنمائی کرتا ہے۔ نفس دراصل ایک ہی ہے یہ اس کی مختلف صفتیں ہیں اور اس اعتبار سے مختلف نام رکھے گئے ہیں۔

نبوّت اور ولایت

بندے کو خدا کا تقرب حاصل ہونے کا نام ولایت ہے۔ ایسے بندے کو ولی کہتے ہیں۔ اور خدا جب کسی بندے کے ذریعے مخلوق کو اپنا پیغام اور ہدایت کے لیے منتخب کرتا ہے تو اس فعل کو نبوت اور اس بندے کو نبی کہتے ہیں۔ نبی ہر حیثیت سے ولی سے افضل ہے۔

---

[1] لطیفہ لغت کے اعتبار سے اس نکتے کو کہتے ہیں جو نفسِ انسانی کو متاثر کرتا ہے اور اس میں ایک انبساط پیدا کرتا ہے لیکن یہاں لطیفے سے مادّے سے بلند وہ چیزیں مراد ہیں جو غیر مادی ہوتے ہوئے بھی مادے سے متعلق ہوتی ہیں۔ اسی لیے نفس روح قلب وغیرہ ان سب کو لطیفہ کہا جاتا ہے۔ لطیفے کی تعریف شیخ عبدالرزاق کاشی سمرقندیؒ نے یہ کی ہے کہ لطیفہ ایک باریک معنی کا اشارہ ہے جو ذہن پر روشن ہو جاتا ہے لیکن عبارت میں نہیں سماتا۔

بعض صوفیہ نے یہ کہا ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ اس کے معنی صوفیوں نے یہ بیان کیے ہیں کہ نبی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہے کیوں کہ ولایت میں اس کی توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے اور نبوت میں بندوں کی طرف۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ولی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہے۔

ولایت اور ولی

ولایت کے معنی قرب کے لیے گئے ہیں۔ ولایت دو قسم کی ہے۔ ولایتِ عام اور ولایتِ خاص۔ ولایتِ عام تمام ایمان داروں کے لیے ہے جیسا کہ قرآن میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایمانداروں کی ولی ہے۔ یعنی ان کا حافظ و ناصر ہے اور ولایتِ خاص خواص کے لیے ہے اس کا مطلب فنافی اللہ اور بقا باللہ ہے اور ولی اسے کہتے ہیں جو اپنے حال سے فانی ہو گیا ہو اور مشاہدۂ حق میں باقی ہو گیا ہو[1]۔"

وجود اور عدم

وجود کی معنی ہیں ہستی اور عدم کے معنی ہیں نیستی۔ وجود عدم کا ضد ہے، ایک وجودِ حقیقی ہے اور ایک وجودِ اضافی۔ اسی طرح ایک عدم حقیقی ہے اور ایک عدمِ اضافی۔

وجود حقیقی واجب الوجود کو کہتے ہیں اور وجود اضافی۔ ماسوی اللہ یعنی خدا کے سوا سب کو۔ عدم حقیقی جو نیست مطلق ہو۔ عدمِ حقیقی کوئی شے نہیں ہے۔

وجود کے ایک معنی مصدری ہیں جو محض تصور ہے جس کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ لیکن تصوف میں وجود بمعنی حقیقت ہے جس کے بغیر کسی چیز پر ہستی کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور جو تمام موجودات کی حقیقت اور ان کا عین ہے۔

صوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ ہی موجودِ مطلق ہے۔ وجود ہی واجب ہے اور تعین اس کی صفت ہے جو اسے عارض ہے۔

ہو جلوہ گر آئینہ تشبیہ میں تنزیہہ
گر تفرقہ اٹھ جائے وجود اور عدم کا
(شاہ بیدارؒ)

---

[1] أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

واجب اور ممکن

وجود کی دو قسمیں ہیں۔ واجب اور ممکن۔ واجب اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قدیم اور ازلی ہو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہ ہو جو کسی طرح معدوم نہ ہو سکے۔ اور نہ کبھی معدوم رہا ہو۔ اسے واجب الوجود بھی کہتے ہیں۔

ممکن وہ ہے جو اپنی ذات سے حادث ہو یعنی ہمیشہ سے نہ ہو یا ہمیشہ نہ رہے۔ اس کے ہونے کا سبب کوئی دوسری ہستی ہو۔ اسے ممکن الوجود اور حادث بھی کہتے ہیں۔

واجب اور ممکن کی تعریف اور وضاحت کرتے وقت ''اپنی ذات'' کی قید اس لیے لگائی جاتی ہے کہ فلسفے میں قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق کیا جاتا ہے قدیم بالذات یعنی ذات کے اعتبار سے قدیم صرف خدا ہے لیکن بعض فلسفی خدا کے علاوہ بعض چیزیں ایسی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جو زمانے کے اعتبار سے قدیم ہیں یعنی ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ یہ ہمیشگی زمانے کے اعتبار سے، ذات کے اعتبار سے، ازلی اور قدیم صرف، خدا ہی ہے۔

کہیں ممکن ہوا کہیں واجب
کہیں فانی کہیں بقا دیکھا

(شاہ نیازؒ)

ممکن کی دو قسمیں ہیں۔ جوہر اور عرض۔

ہر موجود یا تو کسی دوسری چیز کے ساتھ خاص (مخصوص) ہو گا اور وہ چیز اس موجود میں ساری (سریان کرنے والی) ہو گی یا ساری نہ ہو گی۔ سریان کرنے والی چیز کو حال اور جس میں وہ سریان کرتی ہے محل کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ حال اور محل دونوں میں سے ایک دوسرے کی احتیاج اور ضرورت ہو گی اور یا دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہو گی جس طرح ہیولا اور صورت کہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ یا صرف محل کا محتاج ہو گا۔ اس دوسری صورت میں محل کو موضوع اور حال کو عرض کہتے ہیں۔

اس لیے جوہر کی تعریف یہ ہو گی کہ جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ لا وجودِ خارجی میں پائی جائے گی تو کسی موضوع میں نہ ہو گی یعنی حال نہ ہو گی اور عرض وہ ہے جو کسی موضوع میں ہو گا اور بغیر موضوع کے نہ پایا جائے گا۔

عرض کی نو قسمیں ہیں۔ کمیت، کیفیت، اضافت، ملک، وضع، فعل، انفعال، این (کہاں) متٰی (کب)

ممکن نہیں غیر بہ جز واجب کے
ہے عابد و معبود وہ اللہ اللہ

(حضرت رکن الدین عشقؒ)

حلول اور اتّحاد

حلول دو چیزوں کے ایسے خاص تعلق کا نام ہے کہ ایک کی صفت بالکل دوسرے کی صفت اور ایک کی طرف اشارہ بالکل دوسری کی طرف اشارہ ہو۔ حلول کرنے والے کو حال اور جس میں وہ حلول کرے اسے محل کہتے ہیں۔ جوہر اگر حال ہے تو اسے صورت کہتے ہیں اور اگر محل ہو تو اس کو ہیولا کہتے ہیں۔

اتحاد دو چیزوں کے مل جانے کو کہتے ہیں، عام اس سے کہ اس کی کیفیت کیا ہو۔

صوفی وجود کی اس طرح تقسیم نہیں مانتے ہیں۔ نہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں، کیوں کہ حلول اور اتحاد کے لیے دو چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے اور صوفی دو موجود نہیں مانتے۔ یہ اصطلاحات فلسفیوں کی ہیں جو صوفیوں کی تصانیف میں بھی بکثرت استعمال ہوتی ہیں اس لیے ان کا بیان ضروری سمجھا گیا۔

واجب کی اور بھی تعریف کی گئی ہے۔ مثلاً واجب وہ ہے جس کا موجود ہونا ضروری ہو۔ ممکن وہ ہے کہ جس کا ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا ہی ضروری ہو۔

غمگیں ہے کفرِ محض سریان و حلول
مذہب باطل ہے یہ نہیں ہے مقبول
ہے عین وجودِ حق یہ عالم لیکن
جب تک نہ مشاہدہ ہو حیراں ہیں عقول

(غمگینؒ)

وحدت اور کثرت

وحدت سے مراد حق تعالےٰ اور کثرت سے مراد ہیں یہ مظاہر جو مختلف صورتوں میں نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں وحدت ہی ہے جو کثرت نظر آتی ہے جس طرح آئینہ خانے میں ایک ہی صورت کی اتنی کثیر صورتیں نظر آتی ہیں اور جس طرح ایک آفتاب کا عکس بے شمار ذروں میں نظر آتا ہے۔

وحدت کے ہیں یہ جلوے نقش و نگار کثرت

گر سِرّ معرفت کو پاوے شعور تیرا

(شاہ نیازؒ)

وجد اور تواجد

وجد خدا کی طرف سے سالک کے دل پر وارد ہونے والی ایک کیفیت ہے جو باطن کی موجودہ ہیئت کو بدل دیتی ہے جیسے غم اور سرور وغیرہ۔

تواجد کے معنی وجد لانا ہے۔ تواجد ظاہری حرکات و سکنات سے اہل وجد کی مشابہت اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔ تواجد میں تکلّف پایا جاتا ہے اسے صدق واخلاص کے خلاف سمجھا جاتا ہے پھر بھی بعض صوفیہ نے نیت کے اعتبار سے اسے اچھا اور بُرا قرار دیا ہے خاص کر جب کہ وہ مقدمۂ وجد ہو۔

جمہور یہ صوفیہ کی رائے یہ ہے کہ وجد اُسی کو کہتے ہیں جو گانا اور نغمہ سننے سے پیدا ہو۔ امام غزالیؒ نے فرمایا ہے۔

"وجد اس حالت کو کہتے ہیں جو سماع سے پیدا ہوتی ہے وہ وارد جدید ہے۔ حق تعالےٰ کی طرف سے جو سماع کے بعد وارد ہوتا ہے اور سننے والا اس کو اپنے اندر محسوس کرتا ہے یہ حالت دو طرح کی ہوتی ہے یا تو مشاہدات و مکاشفات کی طرف راجع ہوتی ہے۔ یہ از قبیل علوم و معارف ہے اور یا تغیر احوال کی طرف راجع ہوتی ہے جیسے شوق، خوف، قلق، بے خودی وغیرہ یہ حالت گانا سننے سے یا تو پیدا ہوتی ہے یا

زیادہ ہوتی ہے لیکن اگر ظاہر میں خلافِ عادت حرکات ظاہر نہ ہوں تو
اسے وجد نہیں کہتے۔" (احیاء علوم)

اگر کسی نے ان باتوں (وجد وغیرہ) کو اپنا پیشہ بنالیا ہو اور خود اٹھتا ہو اور خود گرتا ہو تو اس کو نہ سنبھالنا چاہیے اور اگر دیکھیں کہ زور کرتا ہے۔ اور دوسروں کو تکلیف دیتا ہے تو اس کو محفل سے نکال دینا چاہیے۔ اگر کوئی حال لانے والا اس طرح دھکا دے کہ دوسرے کو تکلیف پہنچے تو یقیناً جان لینا چاہیے کہ وہ حال میں نہیں ہے اور نااہل ہے[1]۔

"قدیم سے سنّتِ مشائخ ہے کہ صاحبِ حال کی تعظیم کو کھڑے ہو جاتے ہیں۔ بجز داس کے کہ کسی شعر پر ذوق ہو اپنے اختیار سے ہرگز کھڑا نہ ہونا چاہیے اور تحمّل کرنا چاہیے مگر جب حال غالب آجائے اور بے اختیار ہو جائے تو ذوقت اور جوش کے بقدر حرکت کرنا چاہیے۔ تکلف اور تصنّع سے کوئی حرکت نہ کرنا چاہیے۔ اگر ایک قدم بھی بغیر ذوق کے اٹھائے گا تو مواخذہ کیا جائے گا[2]۔

امام غزالیؒ نے بھی لکھا ہے کہ اگر صاحبِ حال کھڑا ہو جائے تو اس کی موافقت میں ان لوگوں کو بھی کھڑا ہو جانا چاہیے جو حال میں نہیں ہیں[3]۔

اصطلاحاتِ شُعراء

یہ فارسی کے صوفی شعراء کی اصطلاحات ہیں جو وہ اپنے اشعار میں استعمال کرتے تھے۔ قیاس یہ ہے کہ اردو کے صوفی شعراء نے بھی ان کی پیروی کی ہوگی۔ اس لیے یہاں نقل کرنا مناسب سمجھا گیا۔

بتکدہ، بت خانہ، شراب خانہ، دیر، خرابات، عالم معنی، عارفِ کامل کے باطن کو کہتے ہیں۔

پیر مغاں، پیر خرابات، خمار، بادہ فروش، مرشد کو کہتے ہیں۔

ترسا۔ اس سالک کو کہتے ہیں جس نے بری صفات اور نفسِ امارہ سے نجات حاصل کرلی ہے اور اچھے صفات سے متصف ہو گیا ہے۔

ترسابچہ۔ وارداتِ غیبی کو کہتے ہیں جو عالمِ غیب سے سالک کے دل پر نازل ہوتی ہیں۔

---

[1]،[2] ترجمہ نغائم الاشواق مصنفہ حضرت شیخ فریدؒ۔ [3] احیاء علوم۔ امام غزالیؒ۔

گبرو کافر۔ وہ شخص جو وحدت میں یک رنگ ہو جائے اور ماسوئی سے منہ پھیر لے۔

مئے۔ وہ ذوق جو سالک کے دل سے پیدا ہوتا ہے اور اسے خوشوقت کر دیتا ہے۔

ساغر و پیمانہ۔ مشاہدۂ انوار غیبی اور ادراکِ مقامات کو کہتے ہیں۔

زنار۔ یک رنگ اور یکجہت ہو جانے کی علامت کو کہتے ہیں۔

یار۔ دلبر، محبوب، صنم، دوست، تجلّی صفاتی کو کہتے ہیں۔

غمزہ۔ بوسہ، فیض، جذبۂ باطن کا نام ہے۔

لب و دہاں، صفتِ حیات ہے۔

چشم و ابرو جمال، کلام اور الہامِ غیبی کا نام ہے۔

قلاّش، قلندر ارباب ترک اور ارباب صفا اور اہلِ فنا کو کہا جاتا ہے۔

خالِ سیاہ۔ عالمِ غیب۔

شیدا۔ اہل جذبہ اور اربابِ شوق۔

ساقی و مطرب۔ باطنی فیض پہنچانے والے۔

شراب و بادہ۔ محبت کے معنیٰ میں آتا ہے۔

مستی۔ عشق جب تمام صفات کے ساتھ حاوی ہو جاتا ہے اس حالت کو کہتے ہیں۔

مست و خراب۔ مستغرق کو کہتے ہیں۔ مست و شیدا اہلِ حزن اور اہلِ ذوق کا نام ہے۔

رجعت۔ مقامِ وصل سے مقہور ہو کر واپس آجانے کا نام ہے۔

اوباش۔ جو ثواب و عذاب کا غم نہ کرے۔

شمع۔ خدا کا نور۔

صبح۔ احوال و اوقات کے طلوع کا نام ہے۔

کفر۔ تاریکی

چلیپا۔ عالم طبائع

دیر۔ عالم انسانی

کلیسا۔ عالم حیوانی

جفا۔ سالک کے دل کو مشاہدے سے باز رکھنا۔

زلف، غیب ہویت کے معنی میں آتا ہے۔

گیسو، طالب کے ظاہر کو کہتے ہیں۔

میخانہ، عالم لاہوت کو بھی کہتے ہیں۔

وصل، خدا کے شہود میں اپنے کو بھول جانے کا نام ہے۔

(از جواہر غیبی)

انتخابِ کلام

حضرت ولی محمد ولی دکنی

(۱۰۷۹ھ وفات ۱۱۱۹ھ ۱۶۶۸ء تا ۱۷۴۴ء)

وہ صنم جب سے بسا دیدۂ حیران میں آ
آتشِ عشق پڑی عقل کے سامان میں آ

ناز دیتا نہیں گر رخصتِ گل گشتِ چمن
اے چمن زارِ حیا دل کے گلستان میں آ

عیش ہے عیش کہ اُس مہ کا خیال روشن
شمع روشن کیا مجھ دل کے شبستان میں آ

حُسن تھا پردۂ تجرید میں سب سے آزاد
طالبِ عشق ہوا صورتِ انسان میں آ

غم سوں تیرے ہے ترحم کا محل حالِ ولی
ظلم کو چھوڑ سجن شیوۂ احسان میں آ

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

عیاں ہے ہر طرف عالم میں حُسنِ بے حجاب اس کا
بغیر از دیدۂ حیراں نہیں جگ میں نقاب اس کا

ہوا ہے مجھ کو شمعِ بزم یک رنگی سوں یو روشن
کہ ہر ذرے اُپر تاباں ہے دایم آفتاب اس کا

کرے عشاق کو جیوں صورتِ دیوار حیرت سوں
اگر پردے سے وا ہووے جمالِ بے حجاب اس کا

سجن نے یک نظر دیکھا نگاہِ مست سوں جس کوں
خراباتِ دو عالم میں سدا ہے وہ خراب اس کا

ہرا دل پاک ہے از بس ولی زنگِ کدورت سوں
ہوا جیوں جوہر آئینہ مخفی پیچ تاب اس کا
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

سیّد شاہ سراج الدین سراؔج حسینی اورنگ آبادی

(۱۱۲۷ھ تا ۱۱۷۷ھ ۱۷۱۵ء تا ۱۷۶۳ء)

خبرِ تحیرِ عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی

شہِ بے خودی نے عطا کیا مجھے اب لباسِ برہنگی
نہ خرد کی بخیہ گری رہی نہ جنوں کی پردہ دری رہی

چلی سمتِ غیب سے اک ہوا کہ چمن سرور کا جل گیا
فقط ایک شاخِ نہالِ غم جسے دل کہیں وہ ہری رہی

نظرِ تغافلِ یار کا گلہ کس زباں سے بیاں کروں
کہ شرابِ صد قدح آرزو خمِ دل میں تھی سو بھری رہی

وہ عجب گھڑی تھی میں جس گھڑی لیا درس نسخۂ عشق کا
کہ کتاب عقل کی طاق میں جوں دھری تھی تیوں ہی دھری رہی

ترے جوشِ حیرتِ حسن کا اثر اس قدر سیں یہاں ہوا
کہ نہ آئینے میں جلا رہی نہ پری کوں جلوہ گری رہی

کیا خاک آتشِ عشق نے دلِ بے نوائے سراؔج کوں
نہ خطر رہا نہ حذر رہا مگر ایک بے خطری رہی

~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~

بہار ساقی ہے، بزمِ گلشن، ہیں مطربانِ چمن شرابی

پیالہ گل، سروِ سبز شیشہ، شراب بو اور کلی گلابی

ارے چکورو یہ چاندنی نئیں عبث کیے ہو ہجوم تم نے

ہوا ہے جوشِ بہارِ نسریں سیں دھوپ کا رنگ ماہتابی

ہوا شفق پوش باغ و صحرا محیط ہے رنگِ لالہ و گل

غبارِ گلگوں ہے آب رنگیں، زمیں ہے سرخ اور ہوا شہابی

سراؔج اس شوخ چشم کوں کہہ کہ باغ میں منتظر ہے نرگس

ہجوم شبنم میں لے کے موتی نثار کرنے کوں بھر رکابی

حضرت میرزا مظہر جانِ جاناںؒ

۱۶۹۸ء تا ۱۷۸۱ء

نہ گل اپنا کیا میں نے نہ بلبل باغباں اپنا

چمن میں کس بھروسے باندھنا ہے آشیاں اپنا

گئی آخری جلا کر گل کے ہاتھوں آشیاں اپنا

نہ چھوڑا ہائے بلبل نے چمن میں کچھ نشاں اپنا

کہیں دینے سیں جی کے وصل ہونا ہاتھ لگتا ہے

دیا برباد پروانے نیں ناحق دودماں اپنا

جنوں سوں اس قدر روئیں کہ رسوا ہو گئیں آخر

ڈوبا یا ہائے ان آنکھوں نے آخر خانماں اپنا

یہ حسرت رہ گئی کیا کیا مزے سے زندگی کرتے

اگر ہوتا چمن اپنا گل اپنا باغباں اپنا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

سحر اُس حُسن کے خورشید کو جا کر جگا دیکھا

ظہورِ حق کوں دیکھا خوب دیکھا با ضیا دیکھا

جن کس کس مزے سے آج دیکھا مجھ طرف یارو

اشارت کر کے دیکھا ہنس کے دیکھا مسکرا دیکھا
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

میں دیکھا رات اس کی زلف کے بندوں کو ......[1]

سحر زنجیر دیکھا دام دیکھا اژدہا دیکھا

نہیں پایا مرے رونے کوں اور فریاد کوں بادل

برس دیکھا جھڑی کوں باندھ دیکھا کڑکڑا دیکھا

نہیں ملتا مرا نازک ہٹیلا کیا کروں مظہر

تصدق ہو کے دیکھا پاؤں پڑ دیکھا منا دیکھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

گُل کو جو گُل کہوں تو ترے دُر کو کیا کہوں؟

دُر کو جو دُر کہوں تو اس آنسوں کو کیا کہوں؟

مُجھ پر ہوا ہے تنگ سجن عرصۂ سخُن

بولوں نگہ کو تیغ تو ابرو کو کیا کہوں؟

رونے سے تجھ فراق کے آنکھیں مری گئیں

ڈوبا یہ خاندان اس آنسوں کو کیا کہوں؟

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

[1] غالباً اس طرح ہو گا۔ میں دیکھا رات اس کی زلف کے بندوں کو رویا میں (رویا بمعنی خواب)

خواجہ میر دردؔ دہلوی

(۱۱۳۳ھ تا ۱۱۹۹ھ)

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا — اعیاں ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا

یاں افتقار کا تو امکان سب ہوا ہے — ہم ہوں نہوں ولے ہے ہونا ضرور تیرا

باہر نہ آسکی تو قیدِ خودی سے اپنی — اے عقلِ بے حقیقت دیکھا شعور تیرا

ہے جلوہ گاہ تیرا کیا غیب کیا شہادت — یاں بھی شہود تیرا واں بھی ظہور تیرا

جھکتا نہیں ہمارا دل تو کسی طرف یاں — جی میں سما رہا ہے از بس غرور تیرا

اے دردؔ منبسط ہے ہر سو کمال اس کا
نقصان گر تو دیکھے تو ہے قصور تیرا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

نہ ہم غافل ہی رہتے ہیں نہ کچھ آگاہ ہوتے ہیں
انہیں طرحوں میں ہم ہر دم فنا فی اللہ ہوتے ہیں

تقید گاہِ امکاں میں ہے وہ کچھ بخششِ مطلق
کہ ہر واحد کو لاکھوں دام یاں تنخواہ ہوتے ہیں

اگر جمعیت دل ہے تجھے منظور، قانع ہو
کہ اہلِ حرص کے کب کام خاطر خواہ ہوتے ہیں
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

پر یکھا دردؔ کچھ مت رکھ ترقی اور تنزل کا
کہ اپنے ذہن میں تو یاں گدا بھی شاہ ہوتے ہیں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہستی ہے جب تک ہم ہیں اسی اضطراب میں — جوں موج آپھنسے ہیں عجب پیچ و تاب میں
نے خانۂ خدا ہے نہ ہے یہ بتوں کا گھر — رہتا ہے کون اس دلِ خانہ خراب میں
آئینۂ عدم ہی میں ہستی ہے جلوہ گر — ہے موج زن تمام یہ دریا حباب میں
غافل جہاں کی دید کو مفتِ نظر سمجھ — پھر دیکھنا نہیں ہے اس عالم کو خواب میں
ہر جزو کو کُل کے ساتھ بمعنی ہے اتصال — دریا سے دُر جدا ہے پہ ہے غرق آب میں
پیری نے ملک تن کو اُجاڑ دگرنہ یاں — تھا بندو بست اور ہی عہدِ شباب میں
میں اور دردؔ مجھ سے خریداریٔ بتاں
ہے ایک دل بساط میں سو کس حساب میں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

گر دیکھیے تو مظہرِ آثارِ بقا ہوں — ور سمجھیے جوں عکس مجھے محوِ فنا ہوں
کرتا ہوں پس از مرگ بھی حل مشکلِ عالم — بے حس ہوں پہ ناخن کی طرح عقدہ کشا ہوں
ممنون مرے فیض سے سب اہلِ نظر ہیں — جوں نور ہر اک چشم کا دیدار نما ہوں
ہے مظہرِ انوارِ صفا میری کدورت — ہر چند کہ آہن ہوں پر آئینہ بنا ہوں
احوالِ دو عالم ہے مرے دل پہ ہویدا — سمجھا نہیں تا حال پر اپنے تئیں کیا ہوں
آواز نہیں قید میں زنجیر کے ہر گز — ہر چند کہ عالم میں ہوں عالم سے جدا ہوں
ہوں قافلہ سالارِ طریقِ قدما دردؔ
جوں نقش قدم خلق کو میں راہ نما ہوں

میر تقی میر

(۱۱۳۵ھ تا ۱۲۲۵ھ)
(۱۷۲۲ء تا ۱۸۰۸ء)

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرّہ ظہور تھا

ہنگامہ گرم کن جو دلِ ناصبور تھا
پیدا ہر اک نالے سے شورِ نشور تھا

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

آتش بلند دل کی نہ تھی ورنہ اے کلیم
یک شعلہ برقِ خرمنِ صد کوہِ طور تھا

مجلس میں رات ایک ترے پرتوے بغیر
کیا شمع، کیا پتنگ، ہر اک بے حضور تھا

منعم کے پاس قاقم و سنجاب تھا تو کیا
اس رند کی بھی رات گزر گئی جو عور تھا

ہم خاک میں ملے تو ملے لیکن اے سپہر
اس شوخ کو بھی راہ پہ لانا ضرور تھا

کل پانوں ایک کاسۂ سر پر جو آگیا
یکسر وہ استخوان شکستوں سے چوُر تھا

کہنے لگا کہ دیکھ کے چل راہ بے خبر
میں بھی کبھو کسو کا سرِ پُر غرور تھا

تھا وہ تو رشک حور بہشتی ہمیں میں میرؔ
سمجھے نہ ہم تو فہم کا اپنی قصور تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

سحر گہ عید میں دورِ سبو تھا   پر اپنے جام میں تجھ بن لہو تھا
غلط تھا آپ سے غافل گزرنا   نہ سمجھے ہم کہ اس قالب میں تو تھا
چمن کی وضع نے ہم کو کیا داغ   کہ ہر غنچہ دلِ پُر آرزو تھا
گل و آئینہ کیا خورشید و مہ کیا   جدھر دیکھا تدھر تیرا ہی رُو تھا
مگر دیوانہ تھا گلُ بھی کسو کا   کہ پیراہن میں سو جاگہ رفو تھا
جہاں پُر ہے فسانے سے ہمارے   دماغِ عشق ہم کو بھی کبھو تھا

نہ دیکھا میرؔ آوارہ کو لیکن
غبار اک ناتواں سا کو بہ کو تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہستی اپنی حباب کی سی ہے   یہ نمائش سراب کی سی ہے
نازکی اُس کے لب کی کیا کہیے   پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے
چشم دل کھول اُس بھی عالم پر   یاں کی اوقات خواب کی سی ہے
بار بار اس کے در پہ جاتا ہوں   حالت اب اضطراب کی سی ہے

حضرت شاہ محمدی بیدارؒ

(وفات ۱۲۰۹ھ ۔ مطابق ۱۷۹۴ء)

محتاج نہیں وصف ترا لوح و قلم کا ہے نام ترا باعثِ ایجاد رقم کا
کیا قطرۂ ناچیز سے اوصاف ہویم کا مقدورِ بشر کب ہے تری حمد سرائی
ہے داغ تری یاس سے دل دیر و حرم کا کیا جانے کہاں جلوہ نما تو ہے کہ یاں تو
آئینہ ہے اسکندری و جام ہے جم کا دل صاف کر آلائشِ دنیا سے کہ یہ دل
ہر ذرّۂ حادث میں ہے خورشید قدم کا ٹک دیدۂ دل کھول کے تو دیکھ کہ رخشاں
گر تفرقہ اُٹھ جائے وجود اور عدم کا ہو جلوہ گر آئینۂ تشبیہ میں تنزیہہ

اس ہستی موہوم پہ غفلت میں نہ کھو عمر
بیدار ہو آگاہ ، بھروسہ نہیں دم کا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہر گل میں دیکھتا ہوں رنگ و ظہور تیرا آنکھوں میں چھا رہا ہے از بس کہ نور تیرا
کیا جانئے کدھر سے ہوگا عبور تیرا گھیرا تو ہے سرِ رہ ہو منتظر و لیکن
ویسا ہی اب تلک ہے ناز و غرور تیرا عجز و نیاز میرا حد سے زیادہ گزرا
جی جائے یار ہے اب ملنا ضرور تیرا یونہی ہے عزم اپنا اس میں جو کچھ ہو پیارے

بیدار وہ تو ہر دم سو سو کرے ہے جلوہ
ان پر بھی گر نہ دیکھے تو ہے قصور تیرا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کچھ نہ ایدھر ہے نے اُودھر تو ہے   جس طرف کیجیے نظر تو ہے

اختلاف صور ہیں ظاہر میں   ورنہ ...... معنیِ یک دِگر تو ہے

کیا مہ و مہر کیا گل و لالہ   جس میں دیکھا تو جلوہ گر تو ہے

ہے جو کچھ تو سو تو ہی جانے ہے   کوئی کیا جانے کس قدر تو ہے

کس سے تشبیہ دیجیے تجھکو   سارے خوباں سے خوب تر تو ہے

تھک گئے ہم تو جستجو میں تری   آہ کیا جانئے کِدھر تو ہے

وہ تو بیدارؔ ہے عیاں لیکن
اُس کے جلوے سے بے خبر تو ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

تنہا نہ دل ہی لشکرِ غم دیکھ ٹل گیا   اس معرکے میں پائے تحمّل بھی جل گیا

ہیں گرمِ گفتگو گل و بلبل چمن کے بیچ   ہوگا خلل صبا جو کوئی پات ہل گیا

منعم تو یاں خیالِ عمارت میں کھو نہ عمر   لے کون اپنے ساتھ یہ قصرو محل گیا

اس راہ رونے دم میں کیا طے رہِ عدم   ہستی کے سنگ سے جو شرر سا اُچھل گیا

دیکھا ہر ایک ذرّے میں اُس آفتاب کو   جس چشم سے کہ کج نظری کا خلل گیا

گزری شبِ شباب ہوا روزِ شیب اخیر   کچھ بھی خبر ہے قافلہ آگے نکل گیا

قابل مقام کے نہیں بیدارؔ یہ سرائے
منزل ہے دور خواب سے اُٹھ دن تو ڈھل گیا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

شاہ رکن الدین عشقؔ

(وفات ۱۲۰۳ھ ـ ۱۷۸۸ء)

حرم میں نام سُنا دیر میں نشاں دیکھا سوائے تیرے نہ دیکھا غرض جہاں دیکھا
اُسی کا آئینہ ہژدہ ہزار عالم ہے پھر اس کو کیا کہوں تجھ سے کہاں کہاں دیکھا
نہ پائی عشقؔ سے بہتر جہاں میں کوئی چیز ہزار بار اسے کر کے امتحاں دیکھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اس کے چہرے پر خدا جانے یہ کیسا نور تھا ورنہ یہ دیوانگی کب عشق کا دستور تھا
سُرمہ وحدت جو کھینچا عشق نے آنکھوں کے بیچ جون سا پتھر نظر آیا وہ کوہِ طور تھا
پاس آنے کو مرے بُعدِ مسافت کچھ نہ تھی غور کر دیکھا تو میں ہی دل سے تیرے دور تھا
لگ گیا ناگاہ اس پر یہ ترا تیرِ نگاہ دل کا شیشہ جو بغل میں ہم نے دیکھا چور تھا

دل کو تیرے دکھ دیا ہے عشقؔ کن نے ہم سے کہہ
شوخ تھا بے باک تھا خونخوار تھا مغرور تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

بے خبر صورتِ جاں ہوں تنانا ہایا ہو آئینہ دارِ جہاں ہوں تنا نا ہایا ہو
آپ کو چشمِ حقیقت سے جو دیکھا میں نے وہم و پندار گماں ہوں تنا نا ہایا ہو
چشم سے دور اگر ہوں تو مجھے دیکھیں وہ آپ سے آپ نہاں ہوں تنا نا ہایا ہو

روشنی میری نیں عالم سے چھپایا مجھ کو
بسکہ پیدا و نہاں ہوں تنا نا ہایا ہو

رُباعیات

کہتا ہوں تجھے جان تو اس کو اصدق　　اللہ سوا نہیں جہاں میں الحق
اجسام و مثال وروح و اعیان و شیون　　ان سب میں ہے جلوہ گر وہ ذاتِ مطلق

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اِس رازِ حقیقت سے جو ہو دے آگاہ　　اس بات پر اب عشق کی بے شک ہو گواہ
ممکن نہیں غیر بہ جز واجب کے　　ہے عابد و معبود وہ اللہ اللہ

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

گنتی میں وہی ایک ہزار و سو کیا　　ہے طاق سبھی یہ سات پانچ اور نو کیا
اس نکتے میں ہے حسابِ فردِ عالم　　دیکھا تو کیا و گرنہ دیکھا تو کیا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہے کفر اگرچہ حق کو میں غیر کہوں　　پر کعبے کو کس طرح کہہ دیر کہوں
لاریب دلیلِ اَینَماکُنتُم[1] سے　　لازم ہے کہ ہم کعبہ وہم دیر کہوں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اثبات سے تحقیق کے جو ہے آگاہ　　کرتا ہے وہ نفی ماسوا کو باللہ
اے مومن و کافر یہ ہے بے فائدہ بحث　　ہے دیر و حرم بیچ وہی عشق اللہ

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

---

[1] ھُوَ مَعَکُم اَینَما کُنتُم خدا تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

سیّد امجد علی شاہ اصغرؔ رح

(وفات ۱۲۳۰ھ۔ ۱۸۱۴ء)

عقل کو چھوڑ کے دل عشق کے میدان میں آ

دیکھ لے نورِ خدا عالمِ عرفان میں آ

گرچہ اُس نور کا ہے یوں تو سبھی جائے ظہور

پر کھلا خوب طرح صورتِ انسان میں آ

دیکھو گلخن میں وہی ہے گا شرارِ آتش

جو ہوا رنگِ گل و غنچۂ گلستان میں آ

شکلِ لیلا میں نمایاں جو ہوا تھا جلوہ

وہی مجنوں بھی ہوا کوہ و بیابان میں آ

وہی صوفی ہے کہ مسجد میں پڑھے ہے گا نماز

جام پیتا ہے وہی مجلسِ رندان میں آ

شمع رو کاہے کو اصغرؔ سے خفا رہتا ہے

آمری جان مرے دل کے شبستان میں آ

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

شب کہ محفل میں بتوں کی شمع رو جانا نہ تھا
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

عشق کی پروانگی سے دل مرا پروانہ تھا

ہو گیا بیگانہ ایسا میری صورت سے وہ شوخ
مل گیا جو راہ میں کل آشنا گویا نہ تھا

چاک چاک از بس ہوُا دِل خنجرِ غم سے بہت
کل جو دیکھا اس کی زلفوں میں مثالِ شانہ تھا

آستانِ دل پہ کل کچھ پاؤں کا آہٹ ہوا
میں نے جانا چور ہے دیکھا تو صاحب خانہ تھا

مرتے دم تک فوجِ مژگاں سے مقابل ہی رہا
میں یہ جانوں ہوں کہ جانا دل مرا مردانہ تھا

حضرتِ سوداؔ کا اصغرؔ سن لے کیا مصرع ہے خوب
"عشق کی خلقت کے آگے دل مرا دیوانہ تھا"

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

جب حُسنِ ازل پردۂ امکان میں آیا
بے رنگ بہ ہر رنگ ہر اک شان میں آیا

اول وہی آخر وہی اور ظاہر و باطن
مذکور یہی آیتِ قرآن میں آیا

گل ہے وہی سنبل ہے وہی نرگسِ حیراں
اپنے ہی تماشے کو گلستان میں آیا

حُرمت سے ملائک نے اُسے سجدہ کیا ہے
جس وقت کہ وہ صورتِ انسان میں آیا

مُطرب وہی آواز وہی ساز وہی ہے
ہر تار میں بولا وہ ہر اک تان میں آیا

نزدیک ہے وہ سب سے جہاں اُس سے ہے معمور
جب چشم کھلی دل کی تو پہچان میں آیا

بے رنگ کے رنگوں کو یہاں دیکھ لے اصغرؔ
سو طرح سے عالم کے خیابان میں آیا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مجاز سے جو حقیقت کا ہم نے کام لیا
بتوں کی دیکھ کے صورت خدا کا نام لیا

سوائے خونِ جگر کے ملی نہ اور شراب
مثالِ لالہ بہ کف جب سے ہم نے جام لیا

صنم کی دیکھ کے محراب ابروئے خمدار
گرا تھا سجدے کو پر مجھ کو حق نے تھام لیا

قضا کے پنجے سے چھوٹا نہیں کوئی ہرگز
جو صبح اس سے بچے تو بہ وقتِ شام لیا

عجب ہے فقر کا عالم کہ ہم نے یاں اصغرؔ
خودی کو بھول گئے جب خدا کا نام لیا

~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~

حضرت شاہ نیاز احمد نیازؔ بریلوی

(وفات ۱۲۵۰ھ-۱۸۳۴ء)

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا　　از ماہ تابہ ماہی سب ہے ظہور تیرا

اسرارِ احمدی سے آگاہ ہو سو جانے　　تو نورِ ہر شرر ہے ہر سنگِ طور تیرا

ہر آنکھ تک رہی ہے تیرے ہی منھ کو پیارے　　ہر کان میں ہوں پاتا معمور شور تیرا

جب جی میں یہ سمائی جو کچھ کہ ہے سو تو ہے　　پھر دل سے دور کب ہو قرب و حضور تیرا

بھاتا نہیں ہے واعظ بجز دیدِ حق مجھے کچھ　　تجھ کو رہے مبارک حور و قصور تیرا

وحدت کے ہیں یہ جلوے نقش و نگارِ کثرت　　گر سرِّ معرفت کو پاوے شعور تیرا

گر حرفِ بے نیازی سرزد نیازؔ سے ہو
پتلے میں خاک کے ہے پیارے غرور تیرا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

خاک کے پتلے نے دیکھ کیا ہی مچایا ہے شور　　جن و ملک کے اوپر کر رہا ہے اپنا زور

عشق کے میداں میں آ صورتِ انساں بنا　　عاشقِ مولا ہوا چاند کا جیسے چکور

سینے میں قلزم کو لے قطرے کا قطرہ رہا　　بل بے سمائی تری اورے سمندر کے چور

جب وہ ہوا جلوہ گر تختِ خلافت اوپر　　عالمِ ملکوت کے اڑ گئے ہاتھوں کے مور

دل میں ہم اپنے نیازؔ رکھتے ہیں سو طرح ناز
سوجھے ہے یہ بھید اسے جس کی نہ ہو چشم کور
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

شاہ تُراب علی قلندرؒ

(وفات ۱۲۷۵ھ۔ ۱۸۵۸ء)

دیکھتا ہوں عرش کے اوپر سے تا تحت الثرا　　شرق سے تا غرب ایک ہے نہیں کوئی دوسرا
آنکھ موندی تو عدم کی سیر ہے گم ہے وجود　　آنکھ کھولی تو وہی ظاہر وہی باطن بھرا
اُس طرح تنزیہہ بوجھ اس طرح سے تشبیہ جان　　دونوں حالت میں نہیں کوئی دید اس کے ماورا
دل سے نکلے ہے صدا اللہ بس باقی ہوس　　کاروانِ عارفاں کا ہے یہی بانگِ دِرا
وہ طریقے کی ہمارے کیفیت دیکھے تُرابؔ
جو خدا کے واسطے اس راہ میں آوے ذرا

~~~~~~~~~~~~~~~~

کہنا بعید ہے یہ گھر ہے تو دور تیرا　　ہے جلوہ گہ مِرا دل جو کوہِ طور تیرا
کہتا ہے کون تجھ کو پنہاں، عیاں ہے یوں تو　　عاشق کو ہے میسّر ہر دم حضور تیرا
تیری چمک سے پیارے روشن ہیں سب ستارے　　خورشید میں پڑا ہے اک ذرّہ نور تیرا
بے کشتیٔ شریعت دریائے معرفت میں　　بے جا ہے اے موَحّد کرنا عبور تیرا
ہر گز ترابؔ حق کو پہچانتا نہ واللہ
کاظمؔ اگر نہ ہوتا جگ میں ظہور تیرا

~~~~~~~~~~~~~~~~

نیستی ہستی ہے یارو اور ہستی کچھ نہیں — بے خودی مستی ہے یارو اور مستی کچھ نہیں

لامکاں کی منزلت پاتا ہے کب کون و مکاں — ہو کے ویرانے کے آگے ؟ ہے کی بستی کچھ نہیں

کچھ نہیں سب کچھ ہے یارو اور سب کچھ، کچھ نہیں — غیر اس کے معنیِ رمزِ الستی کچھ نہیں

یہ جو کچھ ہونا جسے کہتے ہیں پستی ہے میاں — فقر میں پستی یہی ہے اور پستی کچھ نہیں

بندگی اور حق پرستی کچھ نہ ہونا ہے نیازؔ
کچھ نہ ہونے کے سوا اور حق پرستی کچھ نہیں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مجھے بے خودی یہ تو نے بھلی چاشنی چکھائی
کسی آرزو کی دل میں نہیں اب رہی سمائی

نہ حذر ہے نے خطر ہے نہ رجا ہے نے دعا ہے
نہ خیالِ بندگی ہے نہ تمنّیِ خدائی

نہ مقامِ گفتگو ہے نہ محلِ جستجو ہے
نہ وہاں حواس پہونچیں نہ خرد کو ہے رسائی

نہ مکیں ہے نہ مکاں ہے نہ زمیں ہے نے زماں ہے
دلِ بے نوا نے میرے وہاں چھاؤنی ہے چھائی

نہ وصال ہے نہ ہجراں نہ سرور ہے نہ غم ہے
جسے کہیے خوابِ غفلت سو وہ نیند مجھ کو آئی

یہاں میں رہا ہوں جب تو سخنِ نیازؔ بولوں
سنو گے زبانِ نے سے وہی جو کہے گا نائی

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

پردۂ حُسن میں چھپا ہوں میں　　اپنی صورت پہ مبتلا ہوں میں

آپ عاشق ہوں آپ ہی معشوق　　آپ درد آپ ہی دوا ہوں میں

آپ ہوں قیسِ خستہ و دل ریش　　آپ لیلیٰ دِل رُبا ہوں میں

ہے جمال وجلال میری شان　　گرچہ دونوں سے ماورا ہوں میں

کوئی میرے سوا نہیں موجود　　عرش ہوں فرش ہوں سما ہوں میں

مجھ سے سب مانگتے ہیں اپنی مراد　　سب کا مقصود و مدعا ہوں میں

ہوں بَری وہم و فہم سے تیرے
کیا بتاؤں تُراب کیا ہوں میں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

دلیلِ کارواں بانگِ جرس ہے　　گواہِ درد و غم اک نالہ بس ہے

بُتِ ظالم نہیں سُنتا کسی کی　　غریبوں کا خدا فریاد رس ہے

گلستاں عیشِ باغِ بلبلاں ہو　　ہمیں تو یار بن کنجِ قفس ہے

نظر پڑتے ہیں لالے داغ کی شکل　　ہمیں سبزہ بجائے خار و خس ہے

عبث ہو آرزو و دنیا و دیں کی
تُراب اللہ بس باقی ہوس ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

۱؎ کدورت۔ صفا کی ضد

سیّد علی غمگیں دہلوی

(۱۱۶۷ھ تا ۱۲۶۸ھ۔ ۱۷۵۳ء تا ۱۸۱۵ء)

ظاہر و باطن ہے حمد و نعت ہر انسان کا معنی و صورت یہ مطلع ہے مرے دیوان کا

ہے مرا ظاہر محمد اور باطن ہے خدا قال یہ بے حال کھونا اپنے ہے ایمان کا

رو برو ہے پر اُسے دیکھا نہیں جاتا ہے آہ کیا کہوں میں حال اپنے حسرت و ارمان کا

بے سر و سامانی اک ساماں ہے اے دل یاد رکھ کاروانِ عشق میں ہر بے سر و سامان کا

معرفت پر اس کی حق کی معرفت موقوف ہے
مرتبہ ایسا ہے عالی حضرتِ انسان کا

~~~~~~~~~~~~~~~~

یہ جو اے دل زوال ہے تیرا جان اس کو کمال ہے تیرا

دین و دنیا و ماورا اس کے کچھ نہیں اک خیال ہے تیرا

جب تلک ہے توہّمِ ہجراں تجھ سے ملنا محال ہے تیرا

ہے مرا حال اب وہ اے غمگیںؔ
یہ جو کچھ قیل و قال ہے تیرا

~~~~~~~~~~~~~~~~

رباعیات

در وحدتِ وجود

جو کہتے ہیں لوگ سب یہ کثرت کثرت   آتی ہے سخن پہ اُن کے مجھ کو حیرت
غمگیں نہیں قال و حال پر موقوف   کثرت کو وجود ہی نہیں جز وحدت

در حقیقت کفر

غمگیں ہے کفر ظاہری تو ظاہر   پر کفر حقیقی سے نہیں تو ماہر
وہ یہ ہے کہ محو حق میں تیرا ہو وجود   بن اس کے نہ کفر سے تو ہوگا طاہر

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

در تعریف فقر

گر فقر سے ہووے آشنائی تجھ کو   تو عینِ کدر میں[1] ہو صفائی تجھ کو
درویشی میں ہو تونگری اے غمگیں   اور بندگی میں ہو بس خدائی تجھ کو

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

در معنی تصوف و حقیقتِ فقر

غمگیں کوئی پوچھے گر تصوف کیا ہے   کہہ بے خودی اپنی میں شہود اس کا ہے
جو پوچھے فقیر کس کو کہتے ہیں تو کہہ   مفلس آپے سے اپنے جو ہوتا ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

خواجہ حیدر علی آتش لکھنوی

(وفات ۱۲۶۳ھ۔ ۱۸۴۶ء)

حبابِ آسا میں دم بھرتا ہوں تیری آشنائی کا
نہایت غم ہے اس قطرے کو دریا کی جدائی کا

اسیرا اے دوست تیرے عاشق و معشوق دونوں ہیں
گرفتار آہنی زنجیر کا یہ، وہ طلائی کا

تعلق روح سے مجھ کو جسد کا ناگوارا ہے
زمانے میں چلن ہے چار دن کی آشنائی کا

نظر آتی ہیں ہر سو صورتیں ہی صورتیں مجھ کو
کوئی آئینہ خانہ کا رخانہ ہے خدائی کا

وصالِ یار کا وعدہ ہے فردائے قیامت پر
یقیں مجھ کو نہیں ہے گور تک اپنی رسائی کا

دل اپنا آئینہ ہے صاف عشقِ پاک رکھتا ہے
تماشا دیکھتا ہے حسن اس میں خود نمائی کا

نہیں دیکھا ہے لیکن تجھ کو پہچانا ہے آتش نے
بجا ہے اے صنم جو تجھ کو دعویٰ ہے خدائی کا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

حسنِ پری اک جلوۂ مستانہ ہے اس کا
ہشیار وہی ہے کہ جو دیوانہ ہے اس کا

گل آتے ہیں ہستی میں عدم سے ہمہ تن گوش
بلبل کا یہ نالہ نہیں افسانہ ہے اس کا

گریاں ہے اگر شمع تو سر دھنتا ہے شعلہ
معلوم ہوا سوختہ پروانہ ہے اس کا

وہ شوخ نہاں گنج کے مانند ہے اس میں
معمورۂ عالم جو ہے ویرانہ ہے اس کا

جو چشم کہ حیراں ہوئی آئینہ ہے اس کی
جو سینۂ صد چاک ہوا شانہ ہے اس کا

دل قصرِ شہنشہ ہے وہ شوخ اس میں شہنشہ
عرصہ یہ دو عالم کا جلو خانہ ہے اس کا

وہ یاد ہے اس کی کہ بھلادے دو جہاں کو
حالت کو کرے غیر وہ یارانہ ہے اس کا

یوسف نہیں جو ہاتھ لگے چند دِرم سے
قیمت جو دو عالم کی ہے بیعانہ ہے اس کا

یہ حال ہوا اس کے فقیروں سے ہویدا
آلودۂ دنیا جو ہے بے گانہ ہے اس کا

شکرانۂ ساقیِ ازل کرتا ہے آتش
معمور مئے شوق سے پیمانہ ہے اس کا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

خاک میں مل کے بھی میں اس کو نہ دشمن سمجھا
گردشِ چرخ کو اک گردشِ دامن سمجھا

کیا جگہ کوچۂ مجبوب ہے سبحان اللہ
کوئی کعبہ، کوئی جنت کوئی گلشن سمجھا

سنگِ درجان کے تیرانہ کیا سجدہ انھیں
کچھ حقیقت کو بتوں کی نہ برہمن سمجھا

موم دونوں کو کیا نالۂ آتش خونے
سنگ کو سنگ نہ آہن کو یہ آہن سمجھا
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کیوں نہ معراجِ محمد کا ہو قائل آتش
مہ و خورشید کو نقشِ سُم توسن سمجھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

تازہ ہو دماغ اپنا تمنا ہے تو یہ ہے
اُس زُلف کی بو سونگھئے سودا ہے تو یہ ہے

محشر کو بھی دیدار کا پردہ نہ کرے یار
عاشق کو جو اندیشۂ فردا ہے تو یہ ہے

گہ یادِ صنم دل میں ہے گہ یادِ الٰہی
کعبہ ہے تو یہ ہے جو کلیسا ہے تو یہ ہے

دل کے لیے ہے عشق تو دل عشق کی خاطر
مے ہے تو یہ ہے اور جو مینا ہے تو یہ ہے

بینا ہوں جو آنکھیں تو رُخِ یار کو دیکھیں
نظارے کے قابل جو تماشا ہے تو یہ ہے

ثابت دہنِ یار دلیلوں سے کر آتش
حجت کی جو شاعر کے لیے جا ہے تو یہ ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مرزا اسد اللہ خاں غالبؔ

(۱۷۹۷ء تا ۱۸۶۹ء)

کل کے لیے کر آج نہ خِسّت شراب میں
یہ سوئے ظن ہے ساقیِ کوثر کے باب میں

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخیِ فرشتہ ہماری جناب میں

جاں کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دمِ سماع
گر وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

رو میں ہے رخشِ عمر کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

اتنا ہی مجھ کو اپنی حقیقت سے بُعد ہے
جتنا کہ وہمِ غیر سے ہوں پیچ و تاب میں

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی
ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئنہ دائم نقاب میں

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

غالبؔ ندیم دوست سے آتی ہے بوئے دوست
مشغولِ حق ہوں بندگیِ بو تراب میں

~~~~~~~~~~~~~~~~~

فریاد کی کوئی لے نہیں ہے
نالہ پابندِ نے نہیں ہے

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے
~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

شادی سے گزر کہ غم نہ ہووے
"اُردی" جو نہیں تو "دے" نہیں ہے

ہستی ہے نہ کچھ عدم ہے غالبؔ
آخر تو کیا ہے اَے نہیں ہے

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے

اک کھیل ہے اورنگِ سلیماں مرے نزدیک
اک بات ہے اعجازِ مسیحا مرے آگے

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستیِ اشیا مرے آگے

ہوتا ہے نہاں گرد میں صحرا مرے ہوتے
گھستا ہے جبیں خاک پہ دریا مرے آگے

سچ کہتے ہو خودبین و خودآرا ہوں نہ کیوں ہوں
بیٹھا ہے بُتِ آئینہ سیما مرے آگے

پھر دیکھئے اندازِ گل افشانیِ گفتار
رکھ دے کوئی پیمانۂ صہبا مرے آگے

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرا پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

ہم پیشہ و ہم مشرب و ہم راز ہے میرا
غالبؔ کو برا کیوں کہو اچھا مرے آگے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

شیخ محمد عبدالعلیم آسی رشیدی غازیپوری

(۱۲۵۰ھ تا ۱۳۳۵ھ۔ ۱۸۳۴ء ۱۹۱۶ء)

تابِ دیدار جولائے مجھے وہ دل دینا　　منھ قیامت میں دکھا سکنے کے قابل دینا

وجد میں صورتِ موج آ کے فنا ہو جاؤں　　کوئی بوسہ تو بھلا اے لبِ ساحل دینا

غیرِ ظاہر نہ مظاہر کی حقیقت سمجھوں　　اتنی تمیز میانِ حق و باطل دینا

اصلِ فتنہ ہے قیامت میں بہارِ فردوس　　جز ترے کچھ بھی نہ چاہے مجھے وہ دل دینا

درد کا کوئی محل ہی نہیں جب دل کے سوا　　مجھ کو ہر عضو کے بدلے ہمہ تن دل دینا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

قطرے میں کچھ نہیں پانی کے سوا کیا کہیے　　بات کہنے کی نہیں ہے بخدا کیا کہیے

لالہ و گل میں اُسی رشکِ چمن کی ہے بہار　　باغ میں کون ہے اے بادِ صبا کیا کہیے

ہم کہاں ہم تو ہیں معدوم مگر ہے کوئی　　کہدیں کچھ صاف تو ہوتے ہو خفا کیا کہیے

ایک ہستی کے سوا ہم نے نہ جانا کچھ بھی　　اے نکیرین اب اور اس کے سوا کیا کہیے

آسی خاک نشیں ہے تو سیہ کار ضرور

سگِ درگاہِ رشیدی ہے بُرا کیا کہیے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

سا ہے پر دل میں اب تک ذوقِ غم پیچیدہ ہے
، ہے عین دریا میں مگر نم دیدہ ہے

دل کی وہ وسعت کہ نقطے سے بھی کم سات آسماں
جسم یہ لاغر خطِ وہمی سے جو کا ہیدہ ہے

کس چیز سے تشبیہ تیرے حُسن کو ایک تو ہی دیدہ ہے تیرے سوا نادیدہ ہے
بابی یہ کہ ہر صورت میں جلوہ آشکار گھونگٹ اسپر وہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے
بتخانوں میں سجدے ایک کعبے کے عوض کفر تو اسلام سے بڑھ کر ترا گردیدہ ہے
.در ہنے دو کیوں رسوا ہو مجھ کو چھیڑ کر غیر دریا بلبلے میں اور کیا پوشیدہ ہے
ر محشر خرامی ان کی اب سمجھا ہوں میں ذرہ ذرہ کاروانِ فتنۂ خوابیدہ ہے
کی سرکشی غفلت ہے اپنی اصل سے ذوقِ سجدہ قطرۂ افتادہ میں پیچیدہ ہے

حشر میں مُنھ پھیر کر کہنا کسی کا ہائے ہائے
آسیؔ گستاخ کا ہر جرم نابخشیدہ ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

، جلوے کی ہوس، وہ دمِ رخصت بھی نہیں
محبت نہیں ظالم تو مروت بھی نہیں

عینِ معنی ہے وہ دل عاشقِ معنی جو ہوا
ہائے وہ لوگ جو دلدادۂ صورت بھی نہیں

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کے شہ رگ سے گلے ملنے کو آمادہ تھا ہائے اے وہمِ غلط اب تک میں دور افتادہ تھا
ل کیا اس سے کہنا دل ہی میں جس کا ہو گھر گو نہ سودائی ہو عاشق پھر بھی کتنا سادہ تھا

کیا سمجھ کر ہاتھ دوڑاتی تھی ہم مستوں کی خاک　　دورِ دامانِ قبا تھا وہ کہ دورِ بادہ تھا

شیشۂ خالی حبابِ بحر دونوں ایک ہیں　　دیکھے دل بہرِ فنا عاشق یہ کب آمادہ تھا

یہ کیا تھا حالِ گل اس گل کے سوزِ اشک نے　　شبنمِ گلشن نہ تھی اشکِ بخاک افتادہ تھا

کوئی مصرعہ لا سکے مصرعہ پر اس کے کیا مجال
سرو کے مانند آسیؔ شاعرِ آزادہ، تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~

علامہ اقبالؒ

(۱۸۷۵ء تا ۱۹۳۸ء۔ ۱۲۹۲ھ۔ ۱۳۵۷ھ)

خودی کا سرِّ نہاں لاالٰہ الااللہ
خودی ہے تیغ فساں لاالٰہ الااللہ

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لاالٰہ الااللہ

یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بُتانِ وہم و گماں لاالٰہ الااللہ

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالٰہ الااللہ

یہ نغمہ فصلِ گل ولالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں لاالٰہ الااللہ

اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں لاالٰہ الااللہ

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

وہی اصلِ مکاں و لامکاں ہے
مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے

خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ ودمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مُرغِ چمن

حُسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن

اپنے من میں ڈوب کر پاجا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن

من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ تن تیرا نہ من

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مے لا الٰہ الا ہو

نہ مے نہ شعر نہ ساقی نہ شورِ چنگ و رباب
سکوتِ کوہ و لب جوے و لالہ خودرو

گدائے میکدہ کی شانِ بے نیازی دیکھ
پہنچ کے چشمہ حیواں پہ توڑتا ہے سبو

مرا سبوچہ غنیمت ہے اس زمانے میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو

میں نو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولیٰ
کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

اگرچہ بحر کی موجوں میں ہے مقام اس کا
صفائے پاکیِ طینت سے ہے گہر کا وضو

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مولوی اصغر حسین اصغؔر گونڈوی

(۱۸۸۴ء تا ۱۹۳۶ء ۔ ۱۳۰۲ھ ۔ ۱۳۵۵ھ)

ترکِ مدّعا کر دے عینِ مدّعا ہو جا
شانِ عبد پیدا کر مظہرِ خدا ہو جا

اس کی راہ میں مٹ کر بے نیازِ خلقت بن
حُسن پر فِدا ہو کر حُسن کی ادا ہو جا

برگِ گل کے دامن پر رنگ بن کے جمنا کیا
اس فضائے گلشن میں موجِ صبا ہو جا

تو ہے جب پیام اس کا پھر پیام کیا تیرا
تو ہے جب صدا اس کی آپ بے صدا ہو جا

آدمی نہیں سنتا، آدمی کی باتوں کو
پیکرِ عمل بن کر غیب کی صدا ہو جا

سازِ دل کے پردوں کو خود وہ چھیڑتا ہے جب
جانِ مضطرب بن کر تو بھی لب کشا ہو جا

قطرۂ تنک مایہ بحرِ بیکراں ہے تو
اپنی ابتدا ہو کر اپنی انتہا ہو جا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اگرچہ ساغرِ گل ہے تمام تر بے بود
چھلک رہی ہے چمن میں مگر شرابِ وجود

جو لے اُڑا مجھے مستانہ وار ذوقِ سجود
بتوں کی صف سے اٹھا نعرۂ ''انا المعبود''

کہاں خرد ہے کہاں ہے نظامِ کار اس کا
یہ پوچھتی ہے تری نرگسِ خمار آلود

یہی نگاہ جو چاہے وہ انقلاب کرے
لباسِ زہد کو جس نے کیا شراب آلود

شعاعِ مہر کی جولانیاں ہیں ذرّوں میں
حجابِ حُسن ہے آئینہ دارِ حسن نمود

اٹھا کے عرش کو رکھا ہے فرش پر لا کر
شہود غیب ہوا غیب ہو گیا ہے شہود
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مذاقِ سیر و نظر کو کچھ اور وسعت دے کہ ذرے ذرے میں ہے اک جہانِ نا مشہود
نیازِ سجدہ کو شائستہ و مکمل کر جہاں نے یوں تو بنائے ہزار ہا معبود

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

تمام دفترِ حکمت اُلٹ گیا ہوں میں مگر کھلا نہ ابھی تک کہاں ہوں کیا ہوں میں
کبھی سنا کہ حقیقت ہے میری لا ہوتی کہیں یہ ضد کہ ہیولائے ارتقا ہوں میں
یہ مجھ سے پوچھیے کیا جستجو میں لذّت ہے فضائے دہر میں تحلیل ہو گیا ہوں میں
ہٹا کے شیشہ و ساغر، ہجومِ مستی میں تمام عرصۂ عالم پہ چھا گیا ہوں میں
اُڑا ہوں جب تو فلک پر لیا ہے دم جاکر زمیں کو توڑ گیا ہوں جو رہ گیا ہوں میں
رہی ہے خاک کے ذروں میں بھی چمک میری کبھی کبھی تو ستاروں میں مل گیا ہوں میں
کبھی خیال کہ ہے خواب عالمِ ہستی ضمیر میں ابھی فطرت کے سو رہا ہوں میں
کبھی یہ فخر کہ عالم بھی عکس ہے میرا خود اپنا طرزِ نظر ہے کہ دیکھتا ہوں میں
کچھ انتہا نہیں نیرنگ زیست کی میرے حیاتِ محض ہوں پروردۂ فنا ہوں میں
حیات و موت بھی ادنیٰ سی اک کڑی میری ازل سے لیکے ابد تک وہ سلسلا ہوں میں
کہاں ہے سامنے آ مشعلِ یقیں لے کر فریب خوردۂ عقلِ گریز پا ہوں میں
نوائے راز کا سینے میں خون ہوتا ہے ستم ہے لفظ پرستوں میں گھر گیا ہوں میں
سما گئے مری نظروں میں چھا گئے دل پر خیال کرتا ہوں اُن کو کہ دیکھتا ہوں میں
نہ کوئی نام ہے میرا نہ کوئی صورت ہے کچھ اس طرح ہمہ تن دید ہو گیا ہوں میں
نہ کامیاب ہوا میں نہ رہ گیا محروم بڑا غضب ہے کہ منزل پہ کھو گیا ہوں میں
جہان ہے کہ نہیں؟ جسم و جاں بھی ہیں کہ نہیں؟ وہ دیکھتا ہے مجھے اس کو دیکھتا ہوں میں

ترا جمال ہے، تیرا خیال ہے، تو ہے
مجھے یہ فرصتِ کاوش کہاں کہ "کیا ہوں میں"
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

فانی بدایونی

(۱۸۷۹ء تا ۱۹۴۱ء ـ ۱۲۹۷ھ ۱۳۶۰ھ)

تیرا نگاہِ شوق کوئی رازداں نہ تھا
آنکھوں کو ورنہ جلوۂ جاناں کہاں نہ تھا

عالم جز اعتبار عیان و نہاں نہ تھا
یعنی کہ تو عیاں نہوا اور نہاں نہ تھا

مفہومِ کائنات تمھارے سوا نہیں
تم چھپ گئے نظر سے تو سارا جہاں نہ تھا

ہو بھی چکے تھے دامِ محبت میں ہم اسیر
عالم ابھی بقیدِ زمان و مکاں نہ تھا

آغوشِ موت میں تہِ دامانِ یار ہوں
وہ دن گئے کہ مجھ پہ کوئی مہرباں نہ تھا

فانیؔ فسونِ موت کی تاثیر دیکھنا
ٹھہرا وہ دل کہ جس پہ سکوں کا گماں نہ تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

خود برق ہو اور طورِ تجلا سے گزر جا
خود شعلہ بن اور وادیٔ سینا سے گزر جا

بے واسطہ خود نگری اپنی طرف دیکھ
آئینہ اُٹھا حسنِ خودآرا سے گزر جا

یہ نقشِ قدم ہیں رہِ بے منزلِ دل میں
فردا تو ہے فردا پسِ فردا سے گزر جا

اپنی ہی نگاہوں کا یہ نظارہ کہاں تک
اس مرحلۂ سعیِ تماشا سے گزر جا

ذرّے میں ہے گم وسعتِ صد عالمِ صحرا
ذرے کو سمجھ وسعتِ صحرا سے گزر جا

کر قطعِ نظر وسوسۂ قلب و نظر سے
ہر جلوۂ پوشیدہ و پیدا سے گزر جا

فانیؔ بھی ان شاعروں میں ہیں جن کو صوفی نہیں کہہ سکتے مگر ان کے اشعار میں تصوف کے اتنے مسائل ایسے حسین انداز میں پائے جاتے ہیں جو بہت سے صوفی شاعروں کے یہاں بھی نہیں ہے۔ (مصنف)
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کعبہ ہو کہ ہو دیر وہ دنیا ہو کہ عقبیٰ   ہر منزل و ہر جادہ و ہر جا سے گزر جا
اے عزمِ خبر ہوش کے پردوں کو اُلٹ دے   اے ذوقِ نظر محملِ لیلا سے گزر جا
لے دیدۂ دل کھول وہ کہتے ہیں ادھر دیکھ   دیکھ اور حدِ آدابِ تماشا سے گزر جا

کشتی کا سہارا ہی تو گرداب ہے فانیؔ
دریا ہی میں تو ڈوب کے دریا سے گزر جا

~~~~~~~~~~~~~~~~~

متفرق اشعار

حسن ہے ذات مری عشق صفت ہے میری   ہوں تو میں شمع مگر بھیس ہے پروانے کا
کعبے کو دل کی زیارت کے لیے جاتا ہوں   آستانہ ہے حرم میرے صنم خانے کا

~~~~~~~~~~~~~~~~~

مجھی پر منحصر ٹھہرا مرا مہجور ہو جانا   مری ہستی ہے خود اپنی نظر سے دور ہو جانا

~~~~~~~~~~~~~~~~~

آئینہ و دل دونوں کہنے ہی کی باتیں تھیں   تیری ہی تجلی تھی اور تو ہی مقابل تھا

~~~~~~~~~~~~~~~~~

ہمیں کھو گئے تجھ میں نہ جب تیرا پتا پایا
نہ پایا مدّعا ہم نے تو گویا مدّعا پایا

~~~~~~~~~~~~~~~~~

آپ ہی اپنی آڑ میں تو ہے   تو حقیقت ہے اور تو ہی مجاز
حُسنِ مطلق بھی ہے حجاب اُن کا   اعتبارات برملا کی قسم

~~~~~~~~~~~~~~~~~

اک حق کے سوا کوئی، ہستی ہی نہ تھی یارب
یوں میرے سر آنکھوں پر تمیزِ حق و باطل

~~~~~~~~~~~~~~~~

بشر میں عکسِ موجوداتِ عالم ہم نے دیکھا ہے　　وہ دریا ہے یہ قطرہ لیکن اس قطرے میں دریا ہے

~~~~~~~~~~~~~~~~

رُباعیات

تنزیہہ ہے اس کی ہر صفت کا مقصود　　وہ ایک ہے یعنی نہیں کثرت کا وجود
تحدید کا پہلو نہیں کثرت میں کہ ہے　　انکارِ تعیّن بہ زبانِ محدود

~~~~~~~~~~~~~~~~

قطرے کو یہاں سحاب بھی کہتے ہیں　　دریا ہے جسے حباب بھی کہتے ہیں
ہر جُزو بجائے خویش گُل ہے فانیؔ　　ذرّے ہی کو آفتاب بھی کہتے ہیں

~~~~~~~~~~~~~~~~

وہ حور کو چاہا کہ پری کو چاہا　　چاہا اُسے ہم نے جس کسی کو چاہا
سو رنگ سے تھی دل میں تمنا اس کی　　جب اس کو نہ چاہا تو اُسی کو چاہا

~~~~~~~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~~~~~~~

کِتابیات

جواہر غیبی	حضرت سید مظفر علی شاہؒ
علم الکتاب	حضرت خواجہ میر دردؒ
مقاماتِ مظہری	شاہ غلام علی مجددی دہلویؒ
مکتوبِ غالبؒ	بنام حضرت جی غمگینؒ
خطباتِ اقبال	علامہ اقبال
ارمغانِ حجاز	علامہ اقبال
ضربِ کلیم وغیرہ	علامہ اقبال
ترجمہ ہسٹری آف انڈین فلاسفی	ڈاکٹر داس گپتا
گیتا	ترجمہ منشی کنہیالال
تمدنِ ہند	موسیولی بان ترجمہ سید علی بلگرامی
تذکرۃ الاولیاء	فریدالدین عطارؒ
تاریخِ دعوت وعزیمت	مولانا ابوالحسن علی ندوی
تاریخ تصوف اسلام	ڈاکٹر مصطفٰے علی ترجمہ رئیس احمد جعفری
مرقاۃ شرح مشکوٰۃ	ملا علی قاریؒ
مشکوٰۃ المصابیح	حدیث
بخاری شریف	حدیث
احیاء العلوم	غزالیؒ

مکتوبات امام ربانی	
فلسفہ عجم	علامہ اقبال
مسالک السالکین	مرزا عبدالستار بیگ
تصوف اسلام	عبدالماجد دریابادی
شرح گلشن راز	محمد بن یحیی بن علی الجیلانی
قصیدہ عطار	شیخ عطار
سیر الاولیاء	
کلمات طیبات	ابوالخیر محمد مجددی
حجۃ اللہ البالغہ	ترجمہ مولوی خلیل احمد
لوائح	مولانا جامی
نفحات الانس	مولانا جامی
انسان کامل	الجیلی
کشکول کلیمی	شیخ کلیم اللہ جہاں آبادی
گلشن راز قدیم	شیخ محمود شبستری
قول الجمیل	شاہ ولی اللہ دہلوی
رسالہ انسیہ	حضرت خواجہ یعقوب چرخیؒ
رسالہ قدسیہ	حضرت خواجہ نقشبندؒ
فیض المدینہ فی حال السکینہ	حضرت بسمل جے پوریؒ
رباعیات وغزلیات حضرت جی غمگینؒ	بہ شکریہ جناب رضا محمد حضرت جی

تمت